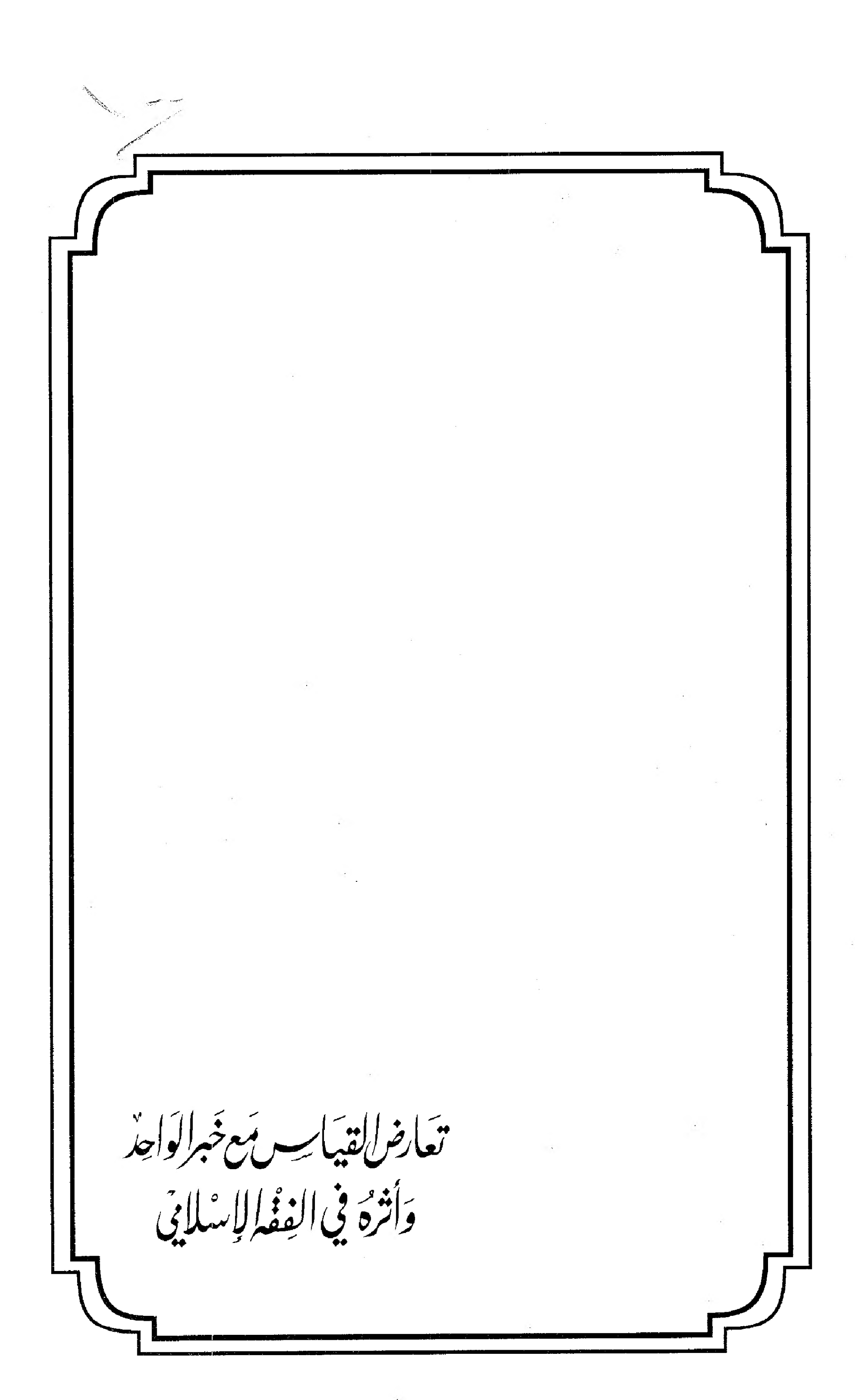
رسالة دكتوراه

تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي

الدكتور لخضر لخضاري

دار ابن حزم



تعارض القياس مع خبر الواحد
وأثره في الفقه الإسلامي

الطَّبْعَةُ الأُولى
١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م



ISBN 9953-81-259-4

الكتب والدراسات التي تصدرها الدار
تعبر عن آراء واجتهادات أصحابها

دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت ـ لبنان ـ ص.ب: 14/6366
هاتف وفاكس: 701974 ـ 300227 (009611)
بريد إلكتروني: ibnhazim@cyberia.net.lb

رسالة دكتوراه

تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه الإسلامي

الدكتور لخضر لخضاري

دار ابن حزم

الإهداء

إلى والدي: بر الولد، وإحسان المملوك...

إلى الصاحب بالجنب: اعتراف الزوج، وإخلاص القرين...

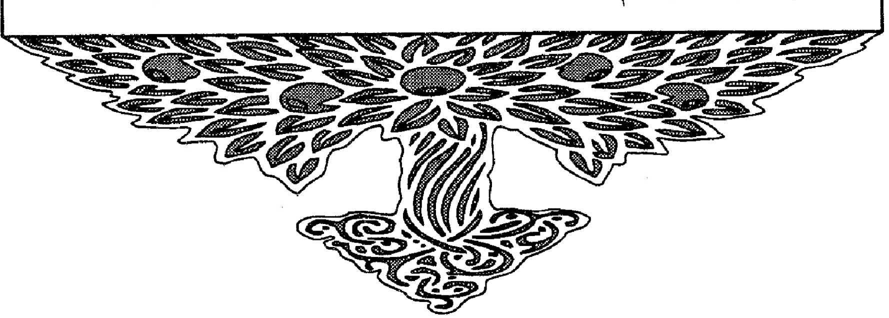
إلى الطود الثابت «أحمد»: إقرار الحميم وثناء المحب...

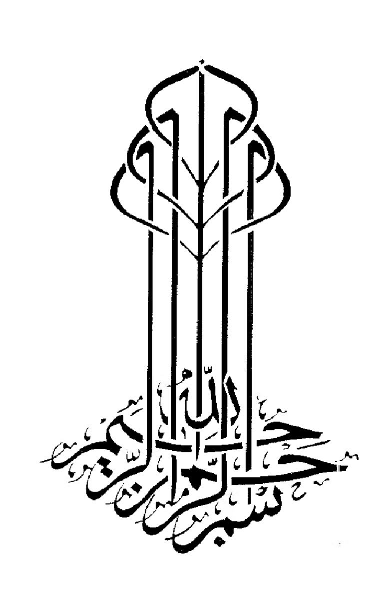
إلى الجليس الحسن وفلذة الكبد «أمينة»: إخلاص الأخ، ومثوبة الصديق...

إلى ريحانة الفؤاد «ابنتي يقين»...

إلى الأمل المرتجى «ابني عبدالرحمٰن»...

إلى الكريمة «إسلام»...





بحث مقدم لنيل درجة دكتوراه دولة

في الشريعة الإسلامية (فقه وأصول)

في كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية

قسم الفقه وأصوله

جامعة الأمير عبدالقادر قسنطينة

إشراف

الدكتور مُصطفى ديب البغا

والدكتور سعيد فكرة

بطاقة شكر

أتوجه بالشكر العميم إلى أسرة جامعة الأمير عبدالقادر، أساتذة وإداريين. . .

وإلى من تفضل عليّ بشرف الإشراف أولاً على هذه الرسالة؛ أستاذي فضيلة الدكتور مصطفى البغا ـ أدام الله نفعه ـ فلقد كان لآرائه وتوجيهاته الأثر البالغ في تسديد هذا البحث، وكان صدره وبيته رحباً لكل مناقشة. . . فالله أسأل أن يحفظه، ويمدّ في عمره، ويبارك في علومه.

ولي الشرف أن أتوجه بالثناء العظيم إلى الدكتور سعيد فكرة، وأقدّر فيه ذاك التنازل والتواضع. فما كان لموضوع التنازع أن يرى النور لولا تضحية الشيخ وقبوله الإشراف.

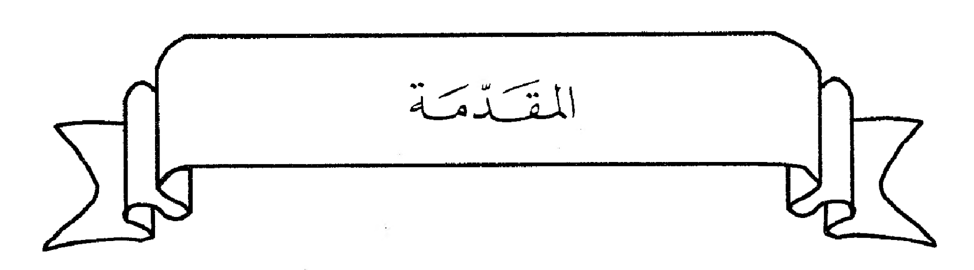
كما لا أنسى الجهود المضنية التي بذلها الحميم الأستاذ نعمان صالح؛ فقد ساهم مساهمة الإداري والأستاذ، وعايش كل الفترات التي توالت على إنجاز هذا المشروع العلمي.

ولأخي مصطفى تقديرات لا تحصيها الأمهات، ولا يحدّها حصر.

كما أتوجه بالشكر إلى أعضاء المناقشة، وإلى القائمين على مكتبة بن كرامة بحمام بوحجر، وإلى كل من ساهم في إخراج هذا العمل.

والشكر أولاً وأخيراً للمولىٰ عز وجل الذي أسبغ علينا وافر النعم، وأسأله تعالى أن يجعلنا من عباده المخلصين.

آمين



المقدمة

الحمد لله الحكم العدل القدير، الخبير المجيب البصير، خلق الإنسان، علمه البيان، وأرسل الرسل الكرام؛ ليدلوا الناس على المحجَّة البيضاء، ويأخذوا بأيديهم إلى الصراط المستقيم. والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، سيد الأولين والآخرين، وعلى آله وأصحابه الطاهرين؛ الذين عزّروه ووقروه، ووفوا بالعهود ونصروه، وحافظوا على شرعته من بعده، وعلى أتباعه السائرين على نهجه المنير، الذين قعَّدوا القواعد، ونقّحوا العلوم من كل دخيل ووارد، وعلى كل من سلك نهج الهداية والاتباع إلى يوم الدين.

أما بعد: فإنّ خير العلوم ما اصطحب فيه الشرع والعقل، وأفضل الفنون ما اجتمع فيه النظر والأثر، وأشرف الوسائل ما كان ذريعة لأشرف المقاصد وأفضلها، وأعظم اجتهاد ما بني عليه غيره وتفرع عنه. وعلم أصول الفقه من هذا القبيل؛ فهو الجامع بين صريح المعقول وصحيح المنقول؛ وهو الأصل الذي يهرع إليه في الاستنباط، والاستدلال، وتحصيل الفروع، ودفع كل تعارض عارض، وصون كلام العقلاء عن التناقض والعبث...

ولما كانت هذه النتائج من المقاصد التي يتشوف إليها كلُّ فقيه وناظر في أدلة الأحكام، حُقَّ لعلم الأصول أن يتقدم سائر الفنون قدراً، ونفعاً، وأثراً.

آية ذلك: أنه من أفضل الذرائع إلى تحقيق أفضل الغايات والمقاصد.

ولأجل شرفه ورفعته ـ كما يقول حجة الإسلام ـ وفَّر الله دواعي الخلق على طلبه، وكان العلماء به أرفع مكاناً، وأجلَّهم شأناً، وأكثرَهم أتباعاً وأعواناً[1].

وفي هذا العلم أبواب متعددة، وقواعد متفرقة؛ فهو يرد على الدليل ليبيِّن حجيَّته، ومرتبته، ومسالك الاستنباط منه؛ وهو المرشد إلى دلالات الألفاظ ومعانيها، ومعاني موارد الشرع ومقاصده، والأوصاف الجامعة بين الأشباه والنّظائر، والمصالح المعتبرة في الشرع، والمرسلة منها...

وهو المبيِّن لمناهج التوفيق بين ظواهر الحجج المتعارضة، لأن الأدلة قد تتدافع في ذهن المجتهد؛ لعدم اطلاعه على القادح في إحدى الأمارتين المتعارضتين، أو لخفاء وجه الجمع بينهما.

فهذه ناحية تفرد بها أرباب هذه الصنعة تأصيلاً، وتنقيحاً، وتقعيداً، وعقدوا لها باباً مستقلاً في أسفارهم وسموه بباب التعارض والترجيح، وبذلوا الوسع في إعمال الأدلة، واقتصروا في ترجيح بعضها على الضرورة التي تُقدَّر بقدرها، حتى اشتهرت على ألسنتهم قاعدة «إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما».

وللتعادل والترجيح أقسام عدة أذكر منها:

أولاً: تعارض الكتاب مع الكتاب:

يدفع هذا التعارض بحمل عام القرآن على خاصِّه، أو مطلقه على مقيَّده، أو مجمله على مبيَّنه، وغير ذلك...

ثانياً: تعارض الكتاب مع السنة:

فإن لم يكن متواتراً، فالكتاب مقدَّم، وإن كان متواتراً، فالقول فيه كتعارض الآيتين.

---

(١) انظر: المستصفى الغزالي ٣/١ بتصرف.

ثالثاً: تعارض الكتاب مع الإجماع:

فإن كان الإجماع معصوماً، لم يُتصور التعارض في حقيقة الأمر، وإن لم تثبت عصمته، فالكتاب مقدّم.

رابعاً: تعارض الكتاب مع القياس:

والكتاب مقدّم على القياس حال التدافع؛ لعصمته.

خامساً: تعارض السنة مع السنة.

فإن كانت إحداهما متواترة والأخرى آحاداً، قُدِّم التواتر، وإن كانتا متواترتين، فالقول فيها كالكتاب.

وإن كانتا آحاداً، طُلب الترجيح بينهما، وإن تعذَّر ذلك؛ فالخلاف في التخيير أو التساقط.

سادساً: تعارض السنة مع الإجماع:

فإن كانا قطعيين، لم يُتصور التعارض بينهما، وإن كان الإجماع قطعياً، قُدِّم على خبر الواحد، وإن كان ظنِّياً، فالمسألة مختلف فيها.

سابعاً: تعارض السنة مع القياس:

ثامناً: تعارض الإجماع مع الإجماع:

فلا تعارض مع القول بعصمتهما، وإلا جمع بينهما، أو رجح أحدهما بقوة مستندة أو صفته.

تاسعاً: تعارض الإجماع مع القياس:

يقدَّم الإجماع إذا كان معصوماً، وإلاَّ نُظر إلى قوة القياس وضعفه.

عاشراً: تعارض القياس مع القياس:

يقدم الجليّ على غيره، ويُلتمس الترجيح حال التساوي[1].

---

(١) انظر: البحر المحيط: الزركشي: ١٢٢/٨، ١٢٣، إرشاد الفحول: الشوكاني: ٣٧٣/٢.

ولهذه الأمهات أهمية بالغة، وآثار متعددة في الفقه الإسلامي تشدُّ كلَّ باحث ومُتأمل في دلائل الفقه الإجمالية.

وقد شاء الباري - عز وجل - أن تصادف تلك المسائل هوى في نفسي، وتستحوذ على شغاف قلبي بعدما قُدِّر لي الانتساب إلى قسم الدراسات العليا بجامعة الأمير عبدالقادر، فاخترت من تلك الأقسام الآنفة مبحث تعارض القياس مع خبر الواحد وأثره في الفقه.

ومن الأسباب التي رجحت، هذا القسم على غيره:

أولاً: اختلاف الأمّة في تصنيف مذاهب الأئمة:

فقد اعتمد كثير من أهل العلم على مبحث التعارض في التفريق بين مدرسة الرأي والحديث، وجعلوا من الاستقراء الجزئي للفروع حَكَماً ومناطاً للإحالة وعزو الأقوال؛ فنسبوا فقه الحنفية والمالكية إلى القياس والرأي، واجتهادات الشافعية والحنابلة إلى الحديث والأثر، متعللين في ذلك بخبر المصراة وخيار المجلس، وولوغ الكلب... ومن توسَّع منهم في التتبع، لم يُوفَّق في تمحيص الفتاوى، وبيان الراجح منهما...

هذا ما حملني على اقتحام غمار هذا الموضوع تحقيقاً وتهذيباً... فحاولت استنطاق جلّ الفروع الفقهية التي بنيت على المسألة الآنفة؛ لكي يكون التصنيف أقرب إلى الصواب.

ثانياً: توجيه الآراء التي أعرضت عن بعض الأخبار في موارد الاستدلال:

فمن المعلوم بداهة أن العمل بخبر الواحد الصحيح المستوفي لشروط القبول، واجب شرعاً. وهذا أصل تمسك به الجميع. إلاّ أن المتأمل في مناهج العلماء ومُدركاتهم، يجد أن القاعدة المذكورة لم تطرد جزئياتُها؛ فكم من خبر رُدّ بما هو دونه ثبوتاً ودلالة، وكم من أثر أُوِّل لوجود ما يخالف ظاهره... هذا ما جعلني أخوض في هذا المبحث الواسع؛ لبيان متعلقات العلماء وأصولهم التي عوّلوا عليها في خروجهم على القاعدة العامة.

ثالثاً: تهذيب تلك الحملات والانتقادات التي تُواجهها المذهبية في واقعنا المعاصر؛ وذلك باستعراض المسالك المتبعة في تمحيص الأسانيد والمتون، ورفع النِّقاب عن منهج المحدثين والأصوليين في هذا الفن، والجمع بين قواعد أهل الأثر والنظر والاعتبار.

على معنى: أن علماء الأصول تجاوزوا أهل الحديث من حيث أنهم صنعوا لأنفسهم قوانين تعرض عليها السنن والآثار، ولم يكتفوا بصحة الحديث سنداً ومتناً، بل عرضوه على الأصول والعمل...

ولا ضير في ذلك ما دام المقصد صيانة السنّة من كل دخيل.

ومن شأن هذا العرض أن يكشف عن مصطلحات الأصوليين وقواعدهم في تمييز الصحيح من السقيم، ويحسم كل نزاع مفترض.

أهمية الموضوع:

تتجلى أهمية هذا البحث: في كونه جامعاً لنبذ متناثرة في مصادر شتى، وفنون عدّة، وكاشفاً عن مخبآت مفارق علماء الأمصار في مسألة لم تُفرد لها المصنفات ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ وفي كونه ذريعة لسبر كل إحالة مذهبية، وحكماً في كل نزاع افترضته المناهج الأصولية.

تقرير ذلك: أن الخوض في هذا المبحث من شأنه أن يعيد الأمور إلى نصابها، ويقرّب تلك الوجهات المتعارضة، ويجمع بين المتماثلات، ويحقق في الأقوال المنسوبة للأئمة؛ تلك الآراء التي جعلت الشافعي للآثار مقتفياً، ومالكاً على الرأي مكتفياً، وصنفت المدارس (مدرسة الرأي ومدرسة الحديث) تصنيفاً يصادم أصول الفقهاء الأعلام.

وها هنا يشرق الإشكال التالي:

ما سبيل الجمع بين ما هو منسوب إلى العلماء، وبين ما هو مؤصل في القواعد والفروع؟ فالناظر في أمهات الأصوليين يجزم بحقيقة بديهية تمالأت عليها أقلام المتكلمين، وحسمت فيها مادة النزاع بمستندات فقهية تعدها أصابع اليد الواحدة. وأما المتأمل في مصادر الاستنباط، والمتتبع للجزئيات الفرعية، فإنه يتوقف في تلك المسلمات التي سيقت.

وعليه: فإن الكتابة في مسألة تعارض القياس مع الخبر وأضرابها من شأنها أن تعيد الاعتبار لكل فقيه لم ينصفه الاستقراء الكامل، وأن تهذب تلك المصطلحات على وجه يجمع بين مدرسة المتكلمين والفقهاء.

أهداف البحث:

مقاصد البحث معلومة من خلال ما قيل آنفاً، وتلخيص ذلك فيما يلي: يهدف هذا البحث إلى:

١ ـ رفع الحجاب عن حقيقة التعارض بين القياس وخبر الواحد؛ وذلك بتحرير محل النزاع في هذه المسألة، وتوجيه الآراء تأصيلاً وتفريعاً...

٢ ـ إعادة النظر في تصنيف المذاهب، وذلك بعد بيان المشهور في موضوع التعارض، وتمحيص الفتاوى وفق منهج علمي دقيق يعتمد على استعراض المسائل الفقهية.

٣ ـ تهذيب تلك المطاعن التي وسمت بها المذهبية قديماً وحديثاً...

٤ ـ الجمع ـ ما استطعت ـ بين مناهج العلماء؛ لتصان عن العبث والوقوع في التناقض.

منهجية البحث:

التزمت في هذا البحث بالنصوص الشرعية، وجعلتها هي الحكم في كل نزاع؛ لأسلك بذلك سبيل الموضوعية ما استطعت.

وكان منهجي في هذا الصدد أن أذكر المسألة، فأحدد مفهومها لغة واصطلاحاً، ثم أثبت مذاهب العلماء فيها مع بسط أدلتهم، وتحرير محل الخلاف[1]، متوخياً الأمانة العلمية في النقل والتصرف، وإن وُفقت إلى السداد، رجّحت ما ألهمني الله تعالى أنه الأقرب إلى الحق.

---

(١) لم اتبع منهجاً واحداً في سرد الأقوال والأدلة والرد عليها، بل تردد ذلك مع كل مسألة تقديماً وتأخيراً.

وقمت بتخريج الأحاديث والآثار، وترجمت للإعلام، وآثرت أن يكون التعريف بهؤلاء الأئمة في آخر الرسالة.

واقتصرت في التعريف بالعلماء على ذكر الاسم كاملاً، وبيان سنة الولادة والوفاة وذكر بعض آثاره.

وبذلت الوسع في إظهار بصمات علمية تليق بمقام المتشرعين، وكنت في التوثيق والعزو متصرفاً، وعلى موضع الشاهد مقتصراً.

وحيث قلت: «انظر» أو «بتصرف» فذلك لبيان معاني المذكور في مظانه، وأعتذر لكل ذي مسكة عمّا قد تتحمله تلك المصطلحات من مقاصد وكلم.

وأشير «بالظهور» أو «بالظاهر» أو «فيما ظهر لي» لنكت انقدحت في ذهني، وهي حمالة أوجه عند أرباب التحقيق.

وجعلت من مباني «التعادل، والتدافع، والتناقض...» قسيماً لمسمى التعارض بين الأدلة.

ولم أكن في بسط الأحكام والعلل مبتدعاً بل متبعاً لمن سلف حيث توسلت بالمنهج الاستقرائي المقارن ليكون مرآة لي أبصر بها الحق، وأجانب بها الخطأ ما استطعت.

والحاصل في منهجية البحث: هو أنني سلكت طريقة البحث التاريخية الموضوعية المقارنة:

ـ **تاريخية**: من حيث تتبع النصوص في مصادرها الأصلية على مدى القرون والأجيال دون إهمال لما كتبه المعاصرون.

ـ **موضوعية**: لأنها تعتمد النصوص؛ نصوص الكتاب والسنة وآثار الصحابة، ونصوص المسائل وأحكامها في فروع الفقه الإسلامي، وتتناول مواضع البحث كما وردت في مظانها مراعية في ذلك الأمانة العلمية، ولن تعمد إلى إهمال أي علم من علوم الشريعة الإسلامية التي لها صلة بالبحث.

ـ مقارنة: لأنها لا تقتصر على مدرسة معينة ولا مذهب معين.

مع الملاحظة أنني لا أدّعي تطبيق هذا المنهج بجميع مبادئه، ذلك لأني قد أحتاج إلى الاستعانة تارة بمنهج آخر؛ كالمنهج التحليلي، والمنهج المنطقي، للتدليل على المسألة ولإثباتها[1].

الصعوبات:

هذا وقد صاحبتني الإحن والخطوب؛ فلم أنجز هذه المباحث إلا بعنت شديد.

تتمثل تلك المشقات في:

١ ـ صعوبة التحقيق في باب التعارض بله الفصل في جزئية آل الخلاف فيها إلى تصنيف المدارس والمذاهب.

٢ ـ قلة المصادر الخاصة بهذا الشأن، فلم أجد ـ في حدود ما اطلعت عليه ـ سفراً أفرد دراسة مفصلة تتناول المعالم النظرية والتطبيقية لمسألة تعارض القياس مع الخبر.

وعليه: فقد كان جمع جزئيات الموضوع المتناثرة شاقاً على النفس والفكر.

٣ ـ وتوحيد الطبعات: فقد كان السفر وعدم الاستقرار حائلاً دون الاعتماد على طبعة موحدة لبعض الأمهات؛ فاضطررت في كثير من الأحيان إلى مراجعة النصوص والإحالات، وإذا تعذر ذلك أثبتُّ الطبعات كلها ولو كانت لمصدر واحد.

واللَّهَ أسأل التوفيق في القول والعمل، واللطف والإعانة في جميع الأحوال، وحال حلول الإنسان في رمسه.

---

(١) استفدت هذه المباني والمعاني من أطروحة الشيخ الدكتور سعيد ـ حفظه الله ـ الموسومة بـ «الشرط عند الأصوليين».

واخترت للتحقيق في هذه المسألة الخطة التالية:

المقدمة:

الباب الأول: حقيقة الخبر الآحاد والقياس.

الفصل الأول: خبر الواحد.

المبحث الأول: تعريفه.

المبحث الثاني: حجيته.

المبحث الثالث: شروط العمل به.

المبحث الرابع: أقسامه.

الفصل الثاني: القياس.

المبحث الأول: تعريفه.

المبحث الثاني: حجيته.

المبحث الثالث: أركانه.

المبحث الرابع: شروطه.

المبحث الخامس: أقسامه.

الباب الثاني: مخالفة خبر الواحد للقياس والأصول.

الفصل الأول: تعارض خبر الواحد مع الأصول.

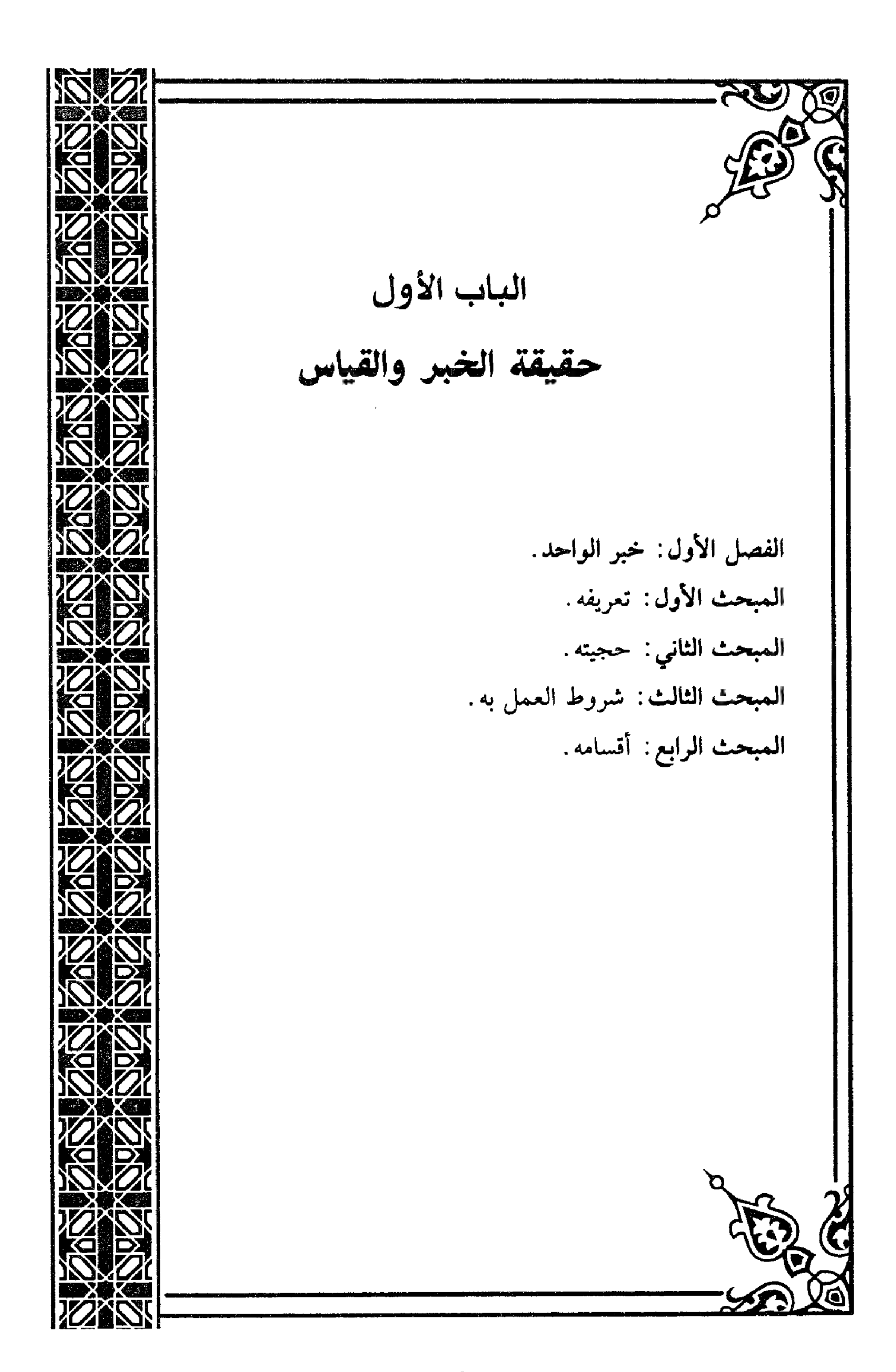
المبحث الأول: عرض خبر الواحد على القرآن الكريم.

المبحث الثاني: تعارض خبر الواحد مع عمل أهل المدينة.

المبحث الثالث: تعارض خبر الواحد مع قول الصحابي.

المبحث الرابع: تعارض خبر الواحد مع المصالح المرسلة.

المبحث الخامس: تعارض خبر الواحد مع سدّ الذرائع.



الباب الأول

حقيقة الخبر والقياس

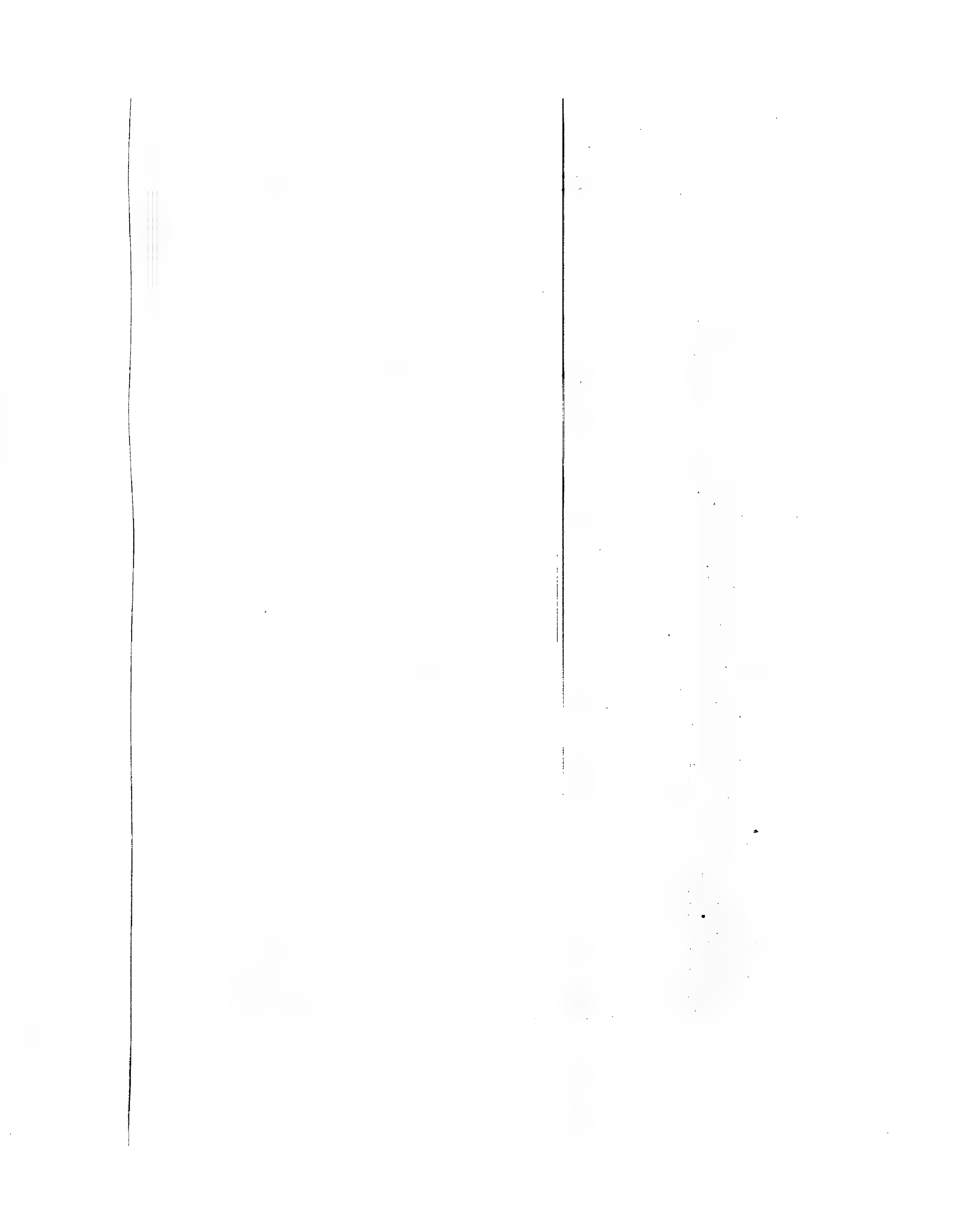
الفصل الأول: خبر الواحد.

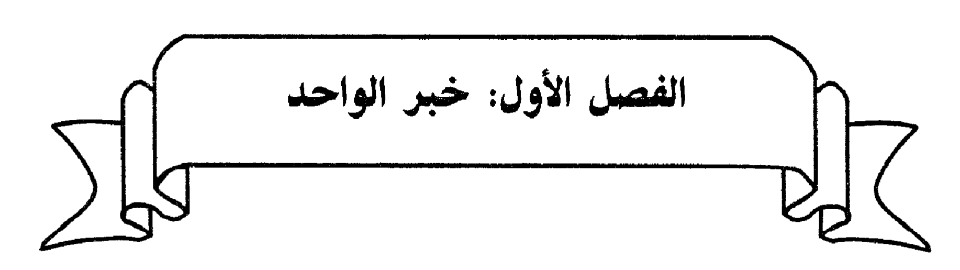
المبحث الأول: تعريفه.

المبحث الثاني: حجيته.

المبحث الثالث: شروط العمل به.

المبحث الرابع: أقسامه.





الفصل الأول: خبر الواحد

ينقسم كلام العرب إلى: خبر وإنشاء.

- أمّا الإنشاء: فهو في اللغة: الخلق والابتداء[(١)].

وفي الاصطلاح: «قول بحيث يوجد به مدلوله في نفس الأمر»[(٢)].

- وأما الخبر: فهو مقصدي من هذا الفصل، والكلام فيه يقتضي استقصاء حدِّه لغة واصطلاحاً، وبيان أقسامه...

⇦ المبحث الأول: تعريفه:

- تعتري الخبر حقيقتان: واحدة لغوية، وأخرى شرعية، ويَجْمع بينهما

(١) انظر: مختار الصحاح: الرازي: ٤١٦، ٤١٧.

(٢) انظر: الفروق: القراني: ٢١/١، تهذيب الفروق والقواعد السّنية في الأسرار الفقهية: المكي: ٢٤/١.

- قوله: «يوجد به مدلوله..» احتراز من قول القائل: «السفر عليّ واجب» فيوجبه الله عليه عقوبة. والوجوب في هذه المسألة لم يثبت بالصيغة التي أوردها القائل، بل بإيجاب الشرع.

- وقوله: «في نفس الأمر» احتراز من الخبر، لأنّ الخبر يوجب مدلوله في اعتقاد السامع فقط عند اعتقاد السامع صدق المُخْبِر، بخلاف صيغة الإنشاء؛ فإنّها تفيد مدلولاتها في نفس الأمر، وفي اعتقاد السامع، ولا يحصل التمييز إلاّ بالقول «في نفس الأمر» لأنّ «في اعتقاد السامع» قدر مشترك بين الإنشاء والخبر، انظر: المراجع نفسها.

معنىً واحد. ولبيان هذه الصّور، لا بدّ من تهذيب المسائل التالية:

ـ الحقيقة اللغوية للخبر:

الخبر: واحد الأخبار، وجمع الجمع أخابير ـ وهو النّبأ ـ

تقول: أخبره ونبّأه، واستخبره، أي سأله عن الخبر، وطلب أن يخبره ـ ويقال: من أين خَبِرتَ هذا، أي من أين علمته.

والاستخبار والتّخبّر: السؤال عن الخبر. والخابر: المختبر المجرِّب. ورجل خابر وخبِير: عالم بالخبر[1].

والخبر مشتق من الخبَار: وهي أرض رِخوة تتعتع فيه الدوّاب.

قال الشاعر:

تتعتع في الخَبار إذا علاه ويعثر في الطريق المستقيم[2]

والخبر: نوع مخصوص من القول، وقد يستعمل في غير القول مجازا[3] وهو كقول الشاعر:

تخبِّرُني العينان ما القلب كاتم[4]

وكقول المعري:

نبيٌّ من الغربان ليس على شرع يخبِّرنا أنّ الشعوب إلى صدع[5]

---

(١) انظر: لسان العرب: ابن منظور: ١٢/٤ وما بعدها، مختار الصحاح: ١١٥، إصلاح المنطق: ابن السكِيت: ١٩٨.

(٢) انظر: لسان العرب: ١٣/٤.

(٣) انظر: المحصول في علم أصول الفقه: الرازي: ٢١٦/٤، ٢١٧، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل: ابن الحاجب: ٦٥، المعتمد في أصول الفقه: ٧٣/٢، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني: ١٨٧/١، ١٨٨.

(٤) انظر: المحصول: ٢١٦/٤، إرشاد الفحول: ١٨٧/١.

(٥) انظر: شروح سقط الزند: التبريزي، البطليوسي، الخوارزمي: ١٣٣٢/٣.

ـ الحقيقة الشرعية للخبر:

لم يتفق الأصوليون على عبارة واحدة في تعريفهم للخبر؛ حيث ذكروا في حدّه الأمور التالية:

* **التعريف الأول**: أنّه الكلام الذي يدخله الصدق[1] والكذب[2].

وهو الكلام الذي لا يحظر على أن يقال للمتكلم به «صدقت» أو «كذبت».

قال القاضي: «إنّ مرادنا بقولنا: «ما دخله الصدق والكذب» هو ما إذا قيل للمتكلم به «صدقت» أو «كذبت» لم يحظر أهل اللغة»[3].

هذا ما ذهب إليه قاضي القضاة، والمعتزلة وغيرهم[4].

ـ ولكن اعترض على هذا الحدّ بما يلي:

(١) ـ قالوا: إنّ الخبر جنس، والصدق والكذب نوعان تحت الخبر، والنّوع لا يعرف إلاّ بعد معرفة الجنس، فيلزم من ذلك الدور؛ لتوقف حقيقة أحدهما على معرفة حقيقة الآخر[5].

(٢) ـ وقالوا: إنّ الصدق هو مطابقة الخبر للما صدق[6]، والكذب عدمها، ولا يمكن إدراك شيء من ذلك إلاّ بعد معرفة الخبر، فيلزم الدور كذلك[7].

---

(١) الصدق: «هو الوصف للمُخْبر عنه على ما هو به»، انظر: الحدود في الأصول: الباجي: ٦١، المعتمد: ٧٤/٢.

(٢) الكذب: «هو الوصف للمُخْبر عنه لا على ما هو به» انظر: المعتمد ٧٤/٢، بتصرف.

(٣) انظر: المعتمد: ٧٤/٢، اللمع في أصول الفقه: الشيرازي: ١٥١.

(٤) انظر: منتهى الوصول والأمل: ٦٥، شرح مختصر ابن الحاجب: عضد الدين الإيجي: ٤٥/٢.

(٥) انظر: المحصول: ٢١٧/٤، ٢١٨، شرح تنقيح الفصول في الأصول على هامش حاشية التوضيح: القرافي: ١٢٦/٢.

(٦) الماصدق: يقصدون به الفرد أو الأفراد التي ينطبق عليها اللفظ إذ يتحقق فيها مفهومه الذهني، انظر: ضوابط المعرفة: ٤٥.

(٧) انظر: حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح: ابن عاشور: ١٢٦/٢.

* **التعريف الثاني**: أنّه الكلام الذي يدخله التصديق والتكذيب[1].

والفرق بين التعريفين، هو أنّ التصديق إخبار عن كون الكلام صدقاً، والتكذيب إخبار عن كونه كذباً. أمّا الصدق، فهو المطابقة والكذب عدم المطابقة.

قال القرافي: «الصدق والكذب نسبتان بين الخبر ومتعلقه عدميتان؛ لا وجود لها في الأعيان، بل في الأذهان، والتصديق والتكذيب خبران وجوديان في الأعيان»[2].

والاعتراض على هذا الحدّ:

أنّ مآله تعريف الخبر بالخبر، وبالصدق والكذب.

قال الرازي: «إنّ التصديق والتكذيب ـ عبارة عن الإخبار عن كون الخبر صدقاً وكذباً ـ».

فقولنا: «الخبر ما يدخله التصديق والتكذيب»، جار مجرى أن يقال: «الخبر هو الذي يجوز الإخبار عنه بأنّه صدق أو كذب»، فيكون هذا تعريفاً للخبر بالخبر، وبالصدق والكذب، والأول: هو تعريف الشيء بنفسه، والثاني: «تعريف الشيء بما لا يعرَّف إلاّ به»[3].

* **التعريف الثالث**: أنّه كلام يفيد بنفسه إضافة أمر من الأمور إلى أمر من الأمور، نفيًا أو إثباتًا[4].

ـ وقيد «بنفسه» سيق احترازاً عن الأمر؛ لأنّه يفيد وجوب الفعل،

(١) انظر: شرح مختصر الروضة في أصول الفقه: الطوفي: ٦٧/٢، منتهى الوصول: ٦٦، المحصول: ٢١٧/٤، الفروق، ٢٥/١، البحر المحيط في أصول الفقه: الزركشي: ٧٣/٦.

(٢) المرجع نفسه: ١٢٦/٢.

(٣) المرجع السابق: ٢١٩/٤، وانظر: إرشاد الفحول: ١٩٠/١.

(٤) هذا تعريف أبي الحسين البصري، انظر: المعتمد: ٧٥/٢.

لكن لا بنفسه؛ لأنّ حقيقته، استدعاء الفعل، وصيغة الأمر لا تفيد إلاّ هذا القدر، بخلاف الخبر[١].

كما أنّ هذا القيد يفيد الاحتراز عن الكلمة؛ لأنها كلام عند أصحاب هذا التعريف[٢]. قال ابن الحاجب: «ويرد عليه أنَّ نحو: قم، وما أحسن زيدا، يفيد نسبة الطلب، والتعجب الحاصل إلى المتكلم وليس بخبر..»[٣].

ويردُّ عليه أيضاً: الدور:

قال الرازي: «إنّ قولنا: «نفيا أو إثباتا» يقتضي الدور؛ لأنّ النفي ـ هو الإخبارُ عن عدم الشيء، او الإثباتَ ـ هو الإخبار عن وجوده: فتعريف الخبر بهما دور»[٤].

* **التعريف الرابع**: الخبر: هو ما له خارج يطابقه أو لا يطابقه[٥].

ويردُّ عليه: أنَّ المستقبل ليس له خارج وقت النطق به[٦].

* **التعريف الخامس: أنّه الوصف للمُخْبَر عنه**[٧].

قال الباجي: «وهذا حدٌّ صحيح يطرد استغراق أفراده وينعكس غير المخبر عنه ليكون خبراً، وبه قال القاضي أبو جعفر السمّناني»[٨].

والظاهر أنّ تعريف الباجي لا يسلم من النقض؛ لأنّه عرّف الشيء بما

---

(١) انظر: المحصول: ٢١٧/٤.

(٢) انظر: منتهى الوصول: ٦٦، شرح مختصر ابن الحاجب: ٤٥/٢.

(٣) منتهى الوصول: ٦٦.

(٤) المرجع نفسه: ٢٢١/٤.

(٥) انظر: حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ١٢٤/٢.

(٦) هذا ما أورده ابن عاشور على السبكي، انظر: حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ١٢٤/٢.

(٧) انظر: الحدود في الأصول: ٦٠، إحكام الفصول: ٢٣٤.

(٨) إحكام الفصول: ٢٣٤.

لا يعرف إلاّ بعد معرفة المعرَّف، على معنى أنّ الخبر يتوقف على إدراك المخبر عنه، وهذا الأخير متوقف على معرفة الخبر وهو دور.

وتأسيساً على ما ذكر، فإنّ تعريف الخبر عسير؛ لما يعتريه من انتقادات وردود. وهو ما جعل بعض الأصوليين يستغنون عن الحدّ في هذا الموضع.

قال الرازي: «وإذا بطلت هذه التعريفات ـ فالحق عندنا ـ: أنّ تصور ماهيّة الخبر غنيّ عن الحدّ والرسم»[1]. ولكن الاستغناء عن كل حدّ لا يليق، خاصة ونحن في مقام إصدار الأحكام وبيان الحجيَّة، ومعلوم أنّ الحكم عن الشيء فرع عن تصوّره. لهذا فإنّ تعريف الخبر ضروري في هذا الباب.

وأقرب الحدود إلى الصحة، هو أن يقال:

الخبر: هو المحتمل للصدق والكذب لذاته[2].

والتحديد بمثل هذا جائز، وإن لزم عنه الدور كما ذكرت؛ لأنّ ما لا يعرف إلاّ بعد معرفة المحدود نوعان:

النوع الأول: ما لا يعرف إلاّ بعد معرفة الحدِّ بمرتبة واحدة:

مثاله: قولك: العلم: هو معرفة المعلوم على ما هو به. ومعرفة العلم متوقفة على معرفة المعلوم.

النوع الثاني: ما لا يعرف إلاّ بعد معرفة الحدّ بمراتب:

مثاله: قولك: ما الزوج؟ فيقال: هو الاثنان. فتقول: ما الإثنان؟

---

(١) المرجع السابق: ٢٢١/٤، وانظر: الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع في أصول الفقه، ابن حلول: ١٣٦/٢، الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: السيناوي: ٥٧/٢.

(٢) هذا تعريف شهاب الدين القرافي. انظر: شرح تنقيح الفصول: ١٢٥/٢، البحر المحيط: ٧٤/٦.

فيقال: هو المنقسم بمتساويين فتقول: ما المنقسم بمتساويين؟ فيقال: الزوج[(١)].

وهذا النوع أشد فساداً من الأول.

قال القرافي: «وكان الخسروشاهي يجيب عن القسم في تلك الحدود فيقول: هي صحيحة؛ لأنّ الحدّ هو شرح ما دلّ اللفظ الأول عليه بطريق الإجمال، فجاز أن يكون السائل يعرف معنى المعلوم، ولا يعرف لفظ العلم لأيّ شيء وضع فيسأل عن مسمى العلم ما هو، فإذا قيل له: هو معرفة المعلوم على ما هو به؛ وهو يعلم مدلول هذه الألفاظ ويجهل مدلول لفظ العلم، حصل مقصوده من غير دور»[(٢)].

وهو ما انتصر له شهاب الدين في ردّه لدعوى الدور التي وُسم بها تعريفه للخبر[(٣)].

فإذا ثبت هذا، فإنّ للحدّ المذكور محترزات وقيوداً:

ـ **القيد الأول:** «احتماله للصدق والكذب» يحترز به عن الإنشاء؛ لأنّ الأخير لا يحتمل الصدق والكذب.

ـ **القيد الثاني:** «لذاته». يحترز به عن خبر المعصوم؛ لأنّه لا يحتمل إلاّ الصدق، والخبر الذي لا يحتمل إلاّ الكذب؛ كخبر مسيلمة الكذاب، لأنّ النّظر فيها إلى المتكلم نفسه، وإلى القرائن المحيطة به، لا إلى ذات الخبر[(٤)].

وجه العلاقة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للخبر:

الجامع بين الحقيقتين هو أنّ الخبر يثير فائدة عند السامع، كما تثير الأرض الخَبار الغبارَ إذا قرعتها حوافر الدّواب[(٥)].

---

(١) انظر: تحقيق ذلك في: شرح تنقيح الفصول: ٩/١.
(٢) المرجع نفسه: ٩/١.
(٣) انظر: المرجع نفسه: ١٢٦/٢، الفروق: ٢١/١.
(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول: ١٢٥/٢، أصول الفقه: أبو النور: ١٢٢/٣، ١٢٣.
(٥) انظر: البحر المحيط: ٧٣/٦، شرح مختصر الروضة: ٦٩/٢.

- **ينقسم الخبر باعتبار ما قيل إلى الأقسام التالية:**

١ ـ خبر علم صدقه: وهو كخبر الله تعالى، وخبر رسول الله ﷺ وخبر كل الأمة، وخبر الجمع العظيم الذي يستحيل تواطؤهم على الكذب، والخبر الذي احتف بما لا يدع مجالا للكذب.

٢ ـ خبر علم كذبه: كخبر مدعي الرسالة دون معجزة، والخبر المعلوم خلافه ضرورة واستدلالا، كالإخبار باجتماع النقيضين، والإخبار بقدم العالم.

٣ ـ وخبر لا يقطع بصدقه ولا كذبه: وهو كخبر المجهول، فإن ترجَّح صدقه على كذبه، فهو خبر العدل، وإن ترجّح كذبه على صدقه، فهو خبر الفاسق[(١)].

- وقد يقسم الخبر باعتبار آخر إلى:

١ ـ متواتر: وهو خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم.

٢ ـ آحاد: وهو خبر لا يفيد بنفسه العلم[(٢)].

والمقصود من البحث هنا هو النوع الثاني (خبر الآحاد). والكلام عليه ينحصر في تعريفه؛ وذلك بالاستناد إلى حقائق الخبر الآنفة، باعتبار الخبر أحد شقيه.

---

(١) انظر: البحر المحيط: ١٢٨/٦، المعتمد: ٧٧/٢، وما بعدها، المنخول من تعليقات الأصول: الغزالي: ٢٤٥ وما بعدها، شرح مختصر ابن الحاجب: ٥١/٢، إرشاد الفحول: ١٩٨/١، ١٩٩، أصول الفقه: أبو النور: ١٢٣/٣ وما بعدها.

(٢) انظر: اللمع: ١٥١، إحكام الفصول: ٢٣٥، المعتمد: ٨٠/٢ وما بعدها، إرشاد الفحول: ٢٠٠/١ وما بعدها.

قال الطوفي: «والآحاد جمع واحد، وإنّما قيل للخبر: آحاداً؛ لأنّه رواية الآحاد، فهو إما من باب حذف المضاف أو من باب تسمية الأثر باسم المؤثر مجازاً؛ لأنّ الرواية أثر الراوي» المرجع السابق: ١٠٣/٢.

والحاصل فيه: أنَّ العلماء لم يتفقوا على صعيد واحد في تعريفهم لخبر الواحد، والقدر المشترك بين عباراتهم: هو أنَّه الخبر الذي لم يجمع شروط التواتر والشهرة على قول الحنفية[1].

يؤول البحث ـ بعد هذا التقرير ـ إلى بيان حجية خبر الآحاد، وشرائطه، وأقسامه. ومحل ذلك المباحث التالية:

⇦ المبحث الثاني: حجيته:

اتفق النّاس على جواز العمل بخبر الآحاد في الأمور الدنيوية، وفي الفتاوى والشهادات؛ لأنَّ الاكتفاء بالظنِّ فيها كاف، وخبر الواحد يفيد ذلك[2].

ولكن اختلفوا في حجيته، وفي إثبات الأحكام به ووجوب العمل به، على عدَّة مذاهب، فالأكثرون على جواز التعبد به[3] عقلا، مع اختلافهم في وقوعه سمعا أو عقلا، والأقلون منعوا منه عقلا. .

ولتلخيص أمهات مسائلهم، لابدَّ من التحقيق في جزئيات موضوع التنازع، والاستشهاد بأصولهم:

---

(١) انظر: مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول: البدخشي: ٣١٨/٢، شرح اللمع في أصول الفقه: ٥٧٨/٢، شرح مختصر الروضة: ١٠٣/٢، إحكام الفصول: ٥١، ٢٣٥، كشف الأسرار: ٦٧٨/٢، الحاوي في الفقه: الماوردي: ٨٦/١٦، شرح الكوكب المنير في أصول الفقه: ٣٤٥/٢، تيسير التحرير في أصول الفقه: بادشاه: ٣٧/٣، الإشارات في أصول الفقه: الباجي: ٥٢، المستصفى في أصول الفقه: الغزالي: ١٤٥/١، البلبل في أصول الفقه: الطوفي: ٥٣، دراسات أصولية في السنّة النبوية: الحفناوي: ٤٣١.

(٢) انظر: نهاية السول شرح منهاج الوصول في علم الأصول: الأسنوي: ٣٢١/٢، المحصول: ٣٥٤/٤، شرح تنقيح الفصول: ١٣٣/٢.

(٣) تعريف التعبد: للتعبد معنيان:

المعنى الأول: أنه عبارة عن إثبات الأحكام به واعتقاده حجَّة في الشرع.

المعنى الثاني: أنه عبارة عن وجوب العمل بمقتضى القياس. انظر: كلام الدكتور جابر العلواني في هامش المحصول: ٢١/٥.

هذا وقد اخترت ههنا التفريق بين التعبد والعمل فصلا بين المفهوم والماصدق.

المسألة الأولى: هل يجوز التعبد بأخبار الآحاد عقلا؟.

ذهب الجمهور إلى جواز التعبد بخبر الواحد، وخالف الجبائي في ذلك؛ حيث قال: إنَّ التعبد بخبر الواحد يترتب على وقوعه ـ إذا سُلِّم ذلك ـ محال.[1]

دليل الجمهور:

(١) ـ إنَّ المتتبع لموارد الشرع، يجد أنّ الشارع قد علّق وجوب العبادات على شروط وأسباب؛ كتعليقه صلاة الظهر بزوال الشمس، ووجوب الصوم بمجيء رمضان، وإخراج الزكاة باكتمال النِّصاب، وحولان الحول، وغير ذلك، وإذا جاز في العقل ارتباط العبادة بشرائط، أفلا يجوز أن يتعلق وجوب ذلك بما يخبر به العدل؟!

وإذا جاز ترتيب الأحكام على شهادة الشاهد، وقول المفتي، لم يقبح في العقل جواز التعبد بخبر العدل، لأنَّه يرد عليه ما يرد عليهما من سهو، ونسيان، وخطأ.

قال الشيرازي: «إذا جاز الرجوع إلى خبر المفتي مع احتمال الخطأ، فلأنَّ يجوز الرجوع إلى خبر من روى قول النبيّ ـ عليه الصلاة والسلام ـ أولى»[2].

(٢) ـ ثمَّ إنَّ الشرع ورد بالتعبد به، وهذا يقتضي الجواز العقلي؛ لأنَّ الشرع لا يرد بمستحيلات العقول، بل بمجوزاتها؛ وهو يدل على جواز التعبد بأخبار الآحاد عقلا[3].

(٣) ـ كما أناطوا جواز التعبد بخبر الواحد بالاحتياط؛ لأنّ في العمل

---

(١) انظر: التبصرة في أصول الفقه: الشيرازي: ٣٠١، شرح الكوكب المنير: ٣٥٩/٢، البرهان في أصول الفقه: الجويني: ٥٩٩، أصول السرخسي: ٣٢١/١، المسودة في أصول الفقه: آل تيمية: ٢٤٠، إحكام الفصول: ٢٤٨.

(٢) المرجع نفسه: ٣٠١، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٣٥٩/٢، المحصول: ٣٨٦/٤.

(٣) انظر: شرح اللمع: ٥٨٥/٢، التبصرة: ٣٠١.

بالخبر، رفع لضرر مظنون، خاصة إذا عُلم أنّ قواطع الشرع نادرة، وأنّ تبليغ الأحكام إلى الكافة بالتواتر متعذر[1].

قال الطوفي: «لو لم يجب العمل بخبر الواحد؛ لتعطّل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية؛ لكن تعطل أكثر الأحكام لا يجوز، فوجب أن يكون العمل بخبر الواحد جائزا»[2].

ـ دليل المخالف:

(١) ـ لا يجوز للتكليف أن يتعلق إلاّ بما فيه مصالح المكلفين، ومصالحهم لا يعلمها إلاّ الشارع الحكيم، فإذا كان المبلغ عن الله ورسوله ﷺ واحدًا، تعذر العلم بالمصلحة؛ لجواز السهو والخطأ عليه، فوجب أن لا يقبل خبره[3].

(٢) ـ كما أنّ الكذب وارد على خبر الواحد، فالعمل به عمل بالجهل، والإذعان لأوامر الشرع والدخول فيها يجب أن يكون بطريق علمي؛ ليكون المكلف في أمان من الوقوع في الخطأ.[4]

(٣) ـ ولو جاز التعبد بخبر الواحد في الرواية، لجاز التسليم لمدعي النبوّة بدون معجزة، ولجاز إثبات العقائد بالظن، قياساً على الرواية. وهو دليل عدم الجواز[5].

---

(١) انظر: البلبل في أصول الفقه: ٥٤، شرح الكوكب المنير: ٣٦٠/٢، شرح مختصر الروضة: ١١٣/٢، المحصول ٣٨٨/٤.

(٢) شرح مختصر الروضة: ١١٤/٢.

(٣) انظر: التبصرة: ٣٠١، ٣٠٢، شرح اللمع: ٥٨٥/٢، المحصول: ٣٨١/٤.

(٤) انظر: البلبل في أصول الفقه: ٥٤، شرح مختصر الروضة: ١١٥/٢، شرح تنقيح الفصول: ١٣٣/٢.

(٥) انظر: نهاية السول: ٣٣٢/٢، مناهج العقول: ٣٢٦/٢، منتهى الوصول: ٧٤، شرح مختصر ابن الحاجب: ٥٨/٢، المحصول: ٣٨٩/٤.

(٤) ـ وأنّ القول بجواز التعبد به يؤدي إلى تحليل الحرام، وتحريم الحلال؛ وذلك إذا تمّ تقدير كذب المخبر. وهو دليل البطلان[١].

(٥) ـ وأنّ في جواز التعبد بخبر الواحد، إجازة خبر الفاسق والمجنون[٢].

وأمّا الجواب عن الوجوه العقلية للمخالف، ففيما يلي:

(١) ـ لو كان تعذر علم الواحد بالمصلحة طريقا في ردّ خبره، لوجب أن يجعل ذلك سبيلاً في ردّ الفتوى؛ وحينئذ يقال: إنّ التعبد لا يناط إلاّ بما فيه مصالح المكلفين، وذلك لا يعلم بقول الواحد، فيجب أن لا يقبل. ولمّا لم يكن ذلك مسلّمًا في الفتوى، لم يصح أن يقال ذلك في الأخبار. هذا من جهة.

ومن جهة أخرى: فإنَّ تقييد التكليف بالمصلحة ليس مسلَّماً على مقيد بالمصلحة تفضلاً منه تعالى؛ لأنَّ الله يفعل ما شاء، ويحكم ما يريد[٣].

(٢) ـ والحجَّة الثانية باطلة كذلك؛ لأنَّ الخبر يفيد الظن، والغالب في الظنون الإصابة، والخطأ فيها نادر؛ والقواعد تقتضي أن لا تترك المصالح الغالبة للمفسدة النادرة.

قال القرافي: «فلذلك أقام صاحب الشرع الظنَّ مقام العلم؛ لغلبة صوابه وندرة خطئه»[٤].

(٣) ـ ووجه الردّ على الدليل الثالث، أنّ الخطأ في الاعتقاد أو النبوّة كفر؛ لهذا لا يجب فيهما إلاّ القاطع السّمعي بخلاف الفروع. وأيضاً فلأنّ التماس اليقين في كل مسألة شرعية متعذر، بخلاف العقائد والنبوَّات[٥].

---

(١) انظر: منتهى الوصول: ٧٣، شرح مختصر ابن الحاجب: ٥٨/٢.

(٢) انظر: التبصرة: ٣٠٢.

(٣) انظر: شرح اللمع: ٥٨٦/٢، التبصرة: ٣٠٢.

(٤) المرجع نفسه: ١٣٤/٢.

(٥) انظر: نهاية السول: ٣٣٢/٢، منتهى الوصول: ٧٤، شرح مختصر ابن الحاجب: ٥٨/٢.

(٤) ـ وتتمثل الإجابة عن الحجَّة الرابعة في التقدير التالي:

ـ إذا اعتبر كل مجتهد مصيباً، فإن دعوى الخصم باطلة؛ لأنّ الحلال والحرام لا يردان على نفس الأمر، إنما هما تابعان لظنّ المجتهد، فيكون الأمر حلالاً لواحد، حراماً لآخر باعتبارين مختلفين.

ـ وإذا قدر أنَّ المصيب واحد، فإنَّ دعوى المخالف ساقطة كذلك؛ لأنّ الحكم المخالف للظنِّ ساقط الاعتبار، كقول المفتى والشاهد إذا خالف ما في الواقع[١].

(٥) ـ والجواب الخامس: هو أنّ الشارع لو أمرنا بقبول خبر الفاسق والمجنون، لقبلناه. كما أنّ عدم قبول رواية الفاسق والمجنون لا يقضي بعدم قبول رواية من لا يقع العلم بخبره؛ تماماً كالشهادة والفتوى؛ فإنَّ قول الفاسق والمجنون فيهما لا يُقبل؛ وهذا لا يعني ردّ رواية من لا يقع القطع العلم بخبره في كلٍّ منهما، والخصم يقرّ بذلك، فلزم بطلان مستنده في الخبر قياساً[٢].

المسألة الثانية: هل يجب العمل بخبر الواحد؟

يجب العمل بخبر الواحد عند الجمهور[٣]، وذهب القاشاني، والرافضة، وابن داود إلى عدم وجوب العمل به[٤]. ثم إنّ الجمهور اختلفوا في جهة الثبوت، فذهب الأكثرون إلى وجوبه بأدلة السمع وقال أحمد،

---

(١) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٥٨/٢، منتهى الوصول: ٧٣، ٧٤.

(٢) انظر: التبصرة: ٣٠٢.

(٣) وهم القائلون بجواز التعبد بخبر الواحد.

(٤) اختلف المانعون في دليل المنع، فمنهم من قال: لا يوجد ما يدل على وجوب العمل به، ومنهم من قال: دليل المنع السمع، ومن قال: دليله العقل. انظر: المحصول: ٣٥٤/٤، المستصفى: ١٤٨/١، شرح تنقيح الفصول: ١٣٣/٢.

والقفال، وابن سريج، وأبو الحسين، بدليل العقل والشرع معاً[1] (على الراجح)[2].

هذا مجمل مسالك العلماء في العمل بخبر الواحد. أمّا بسط مذاهبهم تفصيلاً، فمحّله فيما يلي:

ـ المذهب الأول: وجوب العمل بخبر الواحد من جهة الشرع:

ذهب أكثر النّاس إلى وجوب العمل بخبر الآحاد من جهة السمع، ولهم في إثبات ذلك وجوه:

(١) ـ قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢].

وجه الدليل: أنّ الباري عزّ وجلّ أوجب الحذر مما تنذر به الطائفة، والرجوع إلى قول المنذر وحده، بدليل ترتيب الحذر على المخالفة[3].

قال ابن العربي: «ذهب بعضهم إلى أنّ الطائفة هاهنا واحد، ويعتضدون فيه بالدليل على وجوب العمل بخبر الواحد، وهو صحيح؛ لا من جهة أنّ الطائفة تطلق على الواحد، ولكن من جهة أنّ خبر الشخص الواحد أو الأشخاص خبر واحد، وأنّ مقابله ـ وهو المتواتر ـ لا ينحصر بعدد..»[4].

---

(١) انظر: التبصرة: ٣٠٣، منتهى الوصول: ٧٤، إحكام الفصول: ٢٥٢، المستصفى: ١٤٨/١، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع: ١٦٠ وما بعدها، المنخول: ٢٥٢، ٢٥٣، البرهان في أصول الفقه: ٥٩٩/١، ٦٠٠، المسودة: ٢٤٠، شرح تنقيح الفصول: ١٣٣/٢، نهاية السول: ٣٢١/٢، قواطع الأدلة في أصول الفقه: السمعاني: ٢٦٤/٢ وما بعدها.

(٢) لأنّ من الأصوليين من ينسب المنع من جهة السمع إلى القاشاني والرافضة...انظر: المستصفى: ١٤٨/١، كشف الأسرار: ٦٨٠/٢.

(٣) انظر: التبصرة: ٣٠٤، شرح اللمع: ٥٨٨/٢، شرح تنقيح الفصول: ١٣٤/٢، المعتمد: ١١٠/٢، المغني في أصول الفقه: الخبازي: ١٩٤.

(٤) أحكام القرآن: ١٠٣١/٢، ١٠٣٢ بتصرف، وانظر: الجامع لأحكام القرآن: القرطبي: ٢٩٤/٤.

(٢) ـ وقوله عز وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾ [الحجرات: ٦].

وجه تقرير الدليل: أنّ عدم قبول خبر الفاسق معلّل بكونه فاسقاً؛ لأنّ الأمر بالتثبت مرتب على كون المخبر فاسقا، والحكم المرتب على الوصف المشتق المناسب، يدل على عليّة ما منه الاشتقاق.

فلمّا كان الفسق علة في إبطال الأخبار، دلّ على ذلك على أنّ العادل لا يتبين في خبره، وإذا كان ذلك كذلك وجب قبوله خبره في الجملة، وهو المطلوب[١].

(٣) ـ ما ثبت عن النّبي ﷺ بالتواتر من أنّه كان يبلغ الأحكام على ألسنة الآحاد، ويبعث العمال على الصدقات إلى البلاد البعيدة.. فلو لم يكن العمل بخبر الآحاد واجبا بالسمع، لكانت تلك البعثات عبثا؛ لأنّها غير مفيدة، ونسبة فعله ﷺ للعبث باطل؛ لأن حكمه ﷺ هو حكم الله تعالى، والله منزه عن ذلك، بدليل قوله سبحانه: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَـٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ﴾ [المؤمنون: ١١٥، ١١٦].

على معنى أنه تعالى الله عن العبث علواً كبيراً[٢].

(٤) ـ **إجماع الصحابة:** ويدُّل على الوجوب ما تواتر عن الصحابة تواتراً معنويا؛ حيث أجمعوا ـ رضي الله عنهم ـ على العمل بخبر الواحد، وثبت عنهم ذلك في وقائع كثيرة جرت لهم. ومن جملة ما نقل إلينا:

---

(١) انظر: شرح تنقيح الفصول: ١٣٤/٢، المحصول: ٣٦٤/٤، ٣٦٥، التبصرة: ٣٠٤، البحر المحيط: ١٣١/٦.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة: ١١٩/٢، البلبل في أصول الفقه: ٥٥، شرح اللمع: ٥٨٨/٢، ٥٨٩، شرح الكوكب المنير: ٣٧٥/٢، البحر المحيط: ١٣١/٦، تحقيق الوصول إلى علم الأصول: شرح المحقّقة النونيّة: مراد شكري: ٣٠.

١ ـ قبول الصدّيق خبر المغيرة بن شعبة، ومحمد بن مسلمة في الجدّة:

فقد روي أنّ الجدّة جاءت إلى أبي بكر (رضي الله عنه) تسأله ميراثها، فقال: «مالَكِ في كتاب الله شيء، ومالَكِ في سنّة رسول الله ﷺ شيء، فارجعي حتى أسأل النّاس»، فسأل الناس، فقال المغيرة بن شعبة: «حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السُّدُس»، فقال أبو بكر (رضي الله عنه): هل معك غيرك؟ فقام محمد ابن مسلمة، فقال مثل ما قال المغيرة بن شعبة، فأنفذه لها أبو بكر[١].

٢ ـ قبول عمر (رضي الله عنه) خبر غرة الجنين:

فقد روي عنه أنه قال: «أُذَكِّر الله امرءاً سمع مَن رسول الله ﷺ في الجنين» فقام حَمَلُ بن مالك ابن النابغة، فقال: كنت بين جارتين لي، فضربت إحداهما الأخرى بمِسْطَحٍ[٢]، فقتلتها وجنينها، فقضى النبي ﷺ في الجنين بغرّةٍ، فقال عمر (رضي الله عنه): «لو لم تسمع هذا لقضينا بغيره»[٣].

٣ ـ قبول عمر (رضي الله عنه) خبر توريث المرأة من دية زوجها:

فقد روى (رضي الله عنه) أنّه قال: «الدِّية على العاقلة، ولا ترثُ المرأة من دية زوجها شيئاً» فأخبره الضحاك بن سفيان الكلابي (رضي الله

---

(١) رواه مالك: كتاب الفرائض، باب: ميراث الجدة، ٥١٣/٢، وأبو داود: كتاب الفرائض، باب: في الجدة، رقم (٢٨٩٤)، والترمذي: في الفرائض، باب: في ميراث الجدة، رقم (٢١٠١)، وابن ماجه: كتاب الفرائض، باب: ميراث الجدة، رقم (٢٧٢٤).

(٢) المسطح بالكسر: عمود الخيمة، وعود من عيدان الخباء. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر: ابن الأثير: ٣٣٠/٤.

(٣) بنحوه: رواه أبو داود: كتاب الديات (٣٣)، باب (٢١): دية الجنين، رقم (٤٥٧٢) عن ابن عباس عن عمر. ورواه النسائي: كتاب القسامة (٤٥)، باب (١١): قتل المرأة بالمرأة، رقم (٤٧٥٣). ورواه ابن ماجة: كتاب الديات (٢١)، باب (١١): دية الجنين، رقم (٢٦٤١).

عنه)؛ أن النبي ﷺ كتب إليه أن يورِّث امرأة أشْيَم الضِّبابي من دية زوجها[1].

٤ ـ قبول عمر (رضي الله عنه) خبر أخذ الجزية من المجوس:

حيث روي عنه؛ أنّه كان لا يأخذ الجزية من المجوس؛ حتى أخبره عبدالرحمن بن عوف؛ أنّ النّبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر[2].

٥ ـ قبول عثمان (رضي الله عنه) خبر فُرَيْعَةَ في السكنى:

فقد روي أنّ الفريعة بنت مالك بن سنان جاءت رسول الله ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خُدْرة؛ فإنّ زوجها خرج في طلب أُعبُدٍ له، فقتلوه، ولم يكن ترك لا مسكناً تملكه ولا نفقة، قال: قال رسول الله ﷺ: **«امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله»** قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً، قالت: فلما كان عثمان (رضي الله عنه) أرسل إلي فسألني عن ذلك، فأخبرته فاتّبعه، وقضى به[3].

٦ ـ رجوع الصحابة إلى خبر وجوب الغسل بالتقاء الختانين:

فقد روى أنّ النزاع دبّ بين الصحابة في مسألة وجوب الغسل،

---

(١) رواه الترمذي: كتاب الديات (١٤)، باب (١٩): ما جاء في المرأة هل ترث من دية زوجها شيئاً، رقم (١٤١٥).

(٢) رواه البخاري: كتاب الجزية والموادعة (٥٨)، باب (١): الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب، رقم (٣١٥٧).
ورواه الترمذي: كتاب السير (٢٢)، باب (٣١): ما جاء في في أخذ الجزية من المجوس، رقم (١٥٨٦).

(٣) رواه مالك: كتاب الطلاق (٢٩)، باب (٣١): مقام المتوفى عنها زوجها في بيتها حتى تحل، رقم (٧٨). وأخرجه أحمد (٦/٣٧٠). ورواه أبو داود: كتاب الطلاق (٧)، باب (٤٤) في المتوفى عنها تنتقل، رقم (٢٣٠٠). ورواه الترمذي: كتاب الطلاق (١١)، باب (٢٣): أن تعتد المتوفى عنها زوجها، رقم (١٢٠٤)، وابن ماجه: كتاب الطلاق (١٠)، باب (٩): أين تعتد المتوفى عنها زوجها، رقم (٢٠٣١).

فذهب بعضهم إلى أنّ الماء من الماء، ونازعه بعضهم، فأرسلوا إلى عائشة أبا موسى يسألها عن ذلك، فروت لهم عن النّبي ﷺ: «**إذا التقى الختانان وجب الغسل**»[1]. فرجع الصحابة جميعهم إلى قولها.

٧ ـ استدارة أهل قباء إلى الكعبة بخبر الواحد:

روي عن عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنه قال: «بينما النّاس بقباء في صلاة الصبح، إذ جاءهم آت، فقال: إنّ رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن. وقد أمر أن يستقبل الكعبة. فاستقبلوها[2]. وكانت وجوههم إلى الشام، فاستداروا إلى الكعبة»[3].

قال ابن عبدالبر: «وفيه دليل على قبول الواحد والعمل به، وإيجاب الحكم، بما صحّ منه؛ لأنّ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قد استعملوا خبره، وقضوا به، وتركوا قبلة كانوا عليها لخبر الواحدِ العدل، ولم ينكر رسول الله ﷺ ذلك عليهم»[4].

٨ ـ وما روي من أنّ رجلاً قبّل امرأته وهو صائم؛ في رمضان، فوجد من ذلك وجدًا شديدًا، فأرسل امرأته تسأل له عن ذلك، فدخلت على أمّ سلمة؛ زوج النّبي ﷺ فذكرت لها فأخبرتها أمّ سلمة: أنّ رسول الله ـ ﷺ ـ

---

(١) أخرجه أحمد: ٢٣٩/٦، عن عائشة، وبنحوه أخرجه أحمد: ١٧٨/٢ عن عبدالله بن عمرو، ورواه ابن ماجه: كتاب الطهارة (١)، باب (١): ما جاء في وجوب الغسل إذا التقى الختانان، رقم (٦١١) عن عبدالله بن عمرو.

(٢) قال ابن عبدالبر: «أكثر الروّاة رووا«فاستقبلوها»على لفظ الخبر، وقد رواها بعضهم على لفظ الأمر.».. انظر: الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمّنه الموطأ من معاني الرأي والآثار وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار: ١٨٧/٧، ١٨٨.

(٣) رواه مالك: كتاب القبلة (١٤)، باب (٤): ما جاء في القبلة، ١٩٥/١ ورواه البخاري، كتاب الصلاة، باب (٣٢): ما جاء في القبلة، ومن لا يرى الإعادة إلا على من سها، رقم (٤٠٣). ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب (٢): تحويل القبلة من القدس إلى الكعبة، رقم (٥٢٦).

(٤) المرجع نفسه: ١٨٨/٧.

يُقَبِّل وهو صائم. فرجعت فأخبرت زوجها بذلك. فزاده ذلك شراً، وقال: لسنا مثل رسول الله ﷺ الله يحلّ لرسول الله ﷺ ما شاء. ثم رجعت امرأته إلى أمِّ سلمة، فوجدت عندها رسول الله ﷺ فقال: **«ما لهذه المرأة؟»** فأخبرته أمّ سلمة؛ فقال رسول الله ﷺ: **«ألا أخبرتيها أنّي أفعل ذلك؟»** فقالت: قد أخبرتها. فذهبت إلى زوجها فأخبرته فزاده ذلك شرّاً. وقال: لسنا مثل رسول الله ﷺ الله يحّل لرسوله ﷺ فغضب رسول الله ﷺ وقال: **«والله إنّي لأتقاكم لله، وأعلمكم بحدوده»**[1].

قال أبو عمر: «في هذا الحديث: إيجاب العمل بخبر الواحد، وهو قوله ﷺ: **«ألا أخبرتيها»**»[2].

٩ ـ ومن ذلك رجوع ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ إلى حديث أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه) في الرّبا[3].

وعليه: فإنّ تتبع أقوال الصحابة وأفعالهم، يدلّ صراحة على وجوب العمل بخبر العدل الواحد، وأنّ الوقائع المأثورة عنهم أكثر من أن تحصى استقراءً أو تدوينًا.

فإن تمسك الخصم بدعوى اقتران هذه الوقائع بما يفيد العلم؛ كتوثيق أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) خبر المغيرة بقول محمد بن مسلمة، واشتراط عمر (رضي الله عنه) ما يقوى خبر أبي موسى في الاستئذان[4]، . .

---

(١) رواه مالك: كتاب الصيام (١٨)، باب (٥): ما جاء في الرخصة في القبلة للصائم، ٢٩١/١-٢٩٢، وفي التمهيد لابن عبدالبر، ١٠٧/٥، ١٠٨.

(٢) المرجع السابق: ٥٨/١٠، ٥٩ بتصرف.

(٣) رواه البخاري: كتاب الوكالة، باب (١١): إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً فبيعه مردود، رقم (٢٣١٢) عن أبي سعيد الخدري. ورواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (١٨): بيع الطعام مثلاً بمثل، رقم (١٥٩٤) ويوجد رواية أخرى لأبي سعيد عند مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (١٥): الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم (١٥٨٤).

(٤) رواه البخاري: كتاب الاستئذان، باب (١٣): التسليم والاستئذان ثلاثاً، رقم (٦٢٤٥) ومسلم: كتاب الآداب (٣٨)، باب (٧): الاستئذان، رقم (٢١٥٣).

قلت: إن ادعى المخالف ذلك، فالجواب عنه من وجوه:

الوجه الأول: أنّ اشتراط ما يؤكد صحة روايات الآحاد في واقعة معينة، لا يدل حتماً على عدم قبول خبر الخاصة من حيث الجملة؛ لأنّ تحليف الراوي أو توثيق خبره بشهادة الغير، لا يخرج الخبر عن كونه آحاداً، وبالتالي عن كونه حجة ظنية. فتأكيد الروايات ـ عند من يشترط ذلك ـ لا يطعن في وجوب العمل؛ لأن المجتهد إنما يفعل ذلك لنفي الكذب عن النّبي ﷺ وليتثبت من صحة الرواية.

الوجه الثاني: كما أنّ من رام تقوية الخبر في نازلة ما، لم يشترط ذلك في وقائع أخرى:

من ذلكم: قول عمر ـ رضي الله عنه ـ في غرَّة الجنين: «لو لم نسمع هذا لقضينا بغيره»[1]

قال الطوفي: «وظاهره الرجوع إلى مجرد الخبر؛ لأنّه أخبر أنّه امتنع قضاؤه برأيه لوجود سماعه هذا الخبر، فيكون الخبر بمجرده مستقلاً بالمنع، وليس فيه ذكر قرينة»[2].

وقال أبو عمر، أيضاً: «وقد زعم قوم أنّ في قصة أبي موسى الأشعري مع عمر، في الاستئذان دليل على أنّ عمر كان لا يقبل خبر الواحد العدل، حتى يقع عليه ما ينضمّ إليه العلم الظاهر به، كالشاهدين. وليس كما زعموا؛ لأنّه معروف عن عمر من وجوه متواترة قبوله لخبر الواحد العدل، ومحال أن يقبل خبر الواحد العدل وهو يدين بردّه...»[3].

المذهب الثاني: وجوب العمل بخبر الواحد من جهة الشرع والعقل:

قال أرباب هذا المسلك: إنّ العمل بخبر الواحد واجب، وقد دلّ على ذلك الدليل العقلي والشرعي معاً، وهو مذهب أحمد بن حنبل،

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) المرجع السابق: ١٢٦/٢، ١٢٧.

(٣) المرجع السابق: ١٦٢/٢٧ بتصرف، وانظر: شرح اللمع: ٥٩٨/٢.

والقفال الشاشي، وابن سريج، وأبي الحسين البصري[1].

اتفق أصحاب هذا المذهب مع الجمهور في جواز التعبد بخبر الواحد، ووجوب العمل به من جهة الشرع، واتحدت وجهتهم في سوق الأدلة والحجج في هذا القدر، لكنّهم خالفوا الجمهور في إثبات وجوب العمل بالخبر من جهة العقل.

واستدلوا على الوجوب العقلي بما يأتي:

(١) ـ أنّ خبر الواحد العدل يجب قبوله عقلاً؛ لترجح جانب الصدق على الكذب فيما يرويه، وهو ما يقتضيه الاحتياط؛ لئلا يقع المكلف في مخالفة رسول الله ﷺ وبالتالي الوقوع في عقاب الله تعالى.

قال عزّ وجل: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣].

وعليه: فإنّ لراوي الخبر في هذا الموضع وصفين:

- وصف يقضي بوجوب قبول خبره؛ تعويلا على صدقه الراجح.

- ووصف آخر يقضي بوجوب ردّ خبره؛ لاحتمال كذبه المرجوح.

فإمّا أن يعمل بالحكمين معاً، وهو باطل؛ لأنّه جمع بين النقيضين، أو يترك العمل بهما، وهو باطل كذلك، لأنّ ذلك رفع للنقيضين، أو يعمل بالمرجوح ويترك الراجح وهو باطل كذلك؛ لمخالفته قانون العقلاء، أو يعمل بالراجح، وهو الاحتمال المطلوب[2].

(٢) ـ التمسك بدليل الوقائع غير المتناهية:

تقرير ذلك: أنّ الوقائع غير متناهية، ولا يحدّها حصر ولا عدّ، وأنّ

---

(١) انظر: المعتمد: ١٠٦/٢، نهاية السول: ٣٢١/٢, قال الزركشي: «وبهذا الدليل استدل ابن سريج ومتابعوه على وجوب العمل بخبر الواحد عقلاً»، البحر المحيط: ١٣١/٦ بتصرف.

(٢) انظر: المحصول: ٣٨٨/٤، أصول الفقه: أبو النور: ١٤٠/٣.

النُّصوص متناهية، لانقطاع الوحي، فإذا ترك العمل بخبر الواحد، أدى ذلك إلى خلو الواقعة عن الحكم الشرعي، ووقوع ذلك باطل عقلا، لأنّ الله أعطى لكل شيء حكما[1].

(٣) ـ أنّ الظن الوارد في تفاصيل الجمل الواجبة عقلا، يجب العمل به عقلاً.

بيان ذلك: أنّ اجتناب المضار إجمالاً واجب قطعا، والتحرز منها ثابت بالعقل، وهذا يقتضي وجوب ما يندرج تحت تلك الجمل من تفاصيل، وهو وجوب عقلي، حكمه حكم أصله.

ويُمثل لذلك: ـ بقبول خبر العدل؛ إذا أخبر عن مضرة أكل شيء معيّن، فيحكم العقل بأن لا يؤكل.

ـ وبقبول خبره، إذا أخبر عن مضرة بعدم الإقامة من تحت الحائط الذي يريد أن ينقض، فيحكم العقل هاهنا بأن لا يقام تحته.

ولخبر الواحد الحكم ذاته؛ لأنّه ﷺ بعث لتحصيل المصالح ودفع المضار قطعاً، فخبر الواحد تفصيل لهذا الأصل العام، والخبر يفيد الظن، فوجب العمل به قطعاً.

وأشير إلى أنّ هذا الدليل تفرد به أبو الحسين البصري[2].

ومن الردود الموجهة لهذا المذهب:

(١) ـ أنّ العقاب على المخالفة إنّما يجب إذا علم أنّ المنقول أمر الرسول ﷺ أمّا ما لم يعلم أنّه أمره ﷺ فلا عقوبة في مخالفته، والثاني هو موضع الخلاف.

---

(١) انظر: منتهى الوصول: ٧٦، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦١/٢، المستصفى: ١٤٧/١، أصول الفقه: أبو النور: ١٣٩/٣.

(٢) انظر: المعتمد: ١٠٦/٢ وما بعدها، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦٠/٢، منتهى الوصول: ٧٦.

والقول بالاحتياط لترجيح جانب صدق الراوي، مردود لأنّه قياس بدون أصل.

قال في شرح المختصر: «فإن كان أصله الخبر المتواتر، فضعيف، لأنّ المتواتر وجب اتباعه؛ لإفادته العلم لا للاحتياط، فالجامع منفي. وإن كان أصله فتوى المفتي، فضعيف أيضاً، لأنّ الفرق ظاهر؛ وهو أنّ حكم المفتي خاص بمقلده فيها، وحكم خبر الواحد عام في الأشخاص والأزمان»[1].

(٢) ـ كما أنّ ترك العمل بخبر الواحد، لعدم اعتباره دليلاً في حكم معيّن، لا يلزم منه بالضرورة خلو الواقعة من مطلق الحكم، بل يكون حكمها البراءة الأصلية. وبالتالي: فإنّ مفسدة خلو النوازل من الأحكام، لا يرد والتوجيه المذكور.[2]

(٣) ـ كما أنّ دليل أبي الحسن باطل؛ لأنه مبني على التحسين والتقبيح بالعقل. وإذا سلم له ذلك، فإنّ العمل بالظن في تفاصيل الجمل المقطوعة، لا ينتهي إلى درجة الوجوب، بل هو أولى للاحتياط.

وإذا سلم وجوبه، فإنّه يقتصر عليه في العقليات دون الشرعيات، ولا يجوز إحداهما على الأخرى؛ لانعدام شرط القياس المتمثل في التماثل. وعلى فرض صحة القياس، فإنه لا يفيد إلاّ الظن، وإثبات هذه المسألة بالظن لا يليق[3].

المذهب الثالث: عدم وجوب العمل بخبر الواحد[4]:

ذهب أنصار هذا القول إلى أنّ التعبد بخبر الواحد جائز، ولكنّه لا

(١) انظر: منتهى الوصول: ٧٦، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦١/٢، أصول الفقه: أبو النور: ١٤٠/٣.

(٢) انظر: المستصفى: ١٤٧/١، أصول الفقه: أبو النور: ١٣٩/٣، ١٤٠.

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٦١/٢، منتهى الوصول: ٧٦.

(٤) من منع التعبد بخبر الآحاد، فإنّه منع العمل به كذلك.

يجب العمل به. وهو مذهب الرافضة، والقاشاني، وابن داود[1]. ولكنّهم اختلفوا في دليل المنع على ثلاث فرق:

- **الأولى**: أنّه جاء في الأدلة السمعيّة ما يمنع من وجوب العمل به. وهو مسلك القاشاني، والشيعة[2]. ومن حججهم:

(١) - قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

ففي الآية نهي واضح عن تتبع الإنسان ما ليس مفيداً للعلم، ومن جملة الأفراد التي يشملها هذا النهي خبر الآحاد لأنّه يفيد الظن. قال القرطبي - في تفسير هذه الآية -: «قال بعضهم: المعنى لا تتبع الحَدْس والظنون...»[3].

(٢) - وقوله عزّ وجل: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨].

ووجه الدلالة فيها: أنّ الباري عزّ وجل نهى عن تحكيم الظن، لكونه لا يغني من الحق شيئاً، وهو ما يدل على منع العمل بخبر الواحد؛ لعدم إفادته العلم.

(٣) - وما روي عن أبي هريرة؛ أنّ النبيّ ﷺ انصرف من اثنين، فقال له ذو اليدين: أقَصُرت الصلاة، أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «**أصدق ذو اليدين**»؟ وفي رواية: «**أحق ما يقول ذو اليدين؟**». فقال النّاس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلّى اثنتين أخريين[4].

---

(١) انظر: المحصول: ٣٥٤/٤، المستصفى: ١٤٨/١، شرح تنقيح الفصول: ١٣٣/٢، شرح المنهاج للبيضاوي: الأصفهاني: ٥٤١/٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٦٨٠/٢، المستصفى: ١٤٨/١، المحصول: ٣٥٤/٤، إرشاد الفحول: ٢١٠/١.

(٣) المرجع السابق: ٢٥٧/١٠، ٢٥٨ بتصرف، وانظر: أحكام القرآن: ابن العربي: ١٢١١/٣، ١٢١٢، شرح تنقيح الفصول: ١٣٤/٢، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦٠/٢، التبصرة: ٣٠٩، شرح المنهاج البيضاوي: الأصفهاني: ٥٤١/٢.

(٤) رواه البخاري: كتاب أخبار الآحاد (٩٥)، باب (١): ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق، رقم (٧٢٥٠). ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب (١٩): السهو في الصلاة والسجود، رقم (٥٧٣).

ووجه التمسك بهذا الحديث؛ هو أنّ النبي ﷺ لم يعمل بخبر ذي اليدين حتى سأل النّاس، وهو يدل على عدم العمل بخبر الآحاد[١].

(٤) ـ وما روي في خبر الاستئذان، عن أبي سعيد (رضي الله عنه) من أنّ أبا موسى الأشعري استأذن على عمر (رضي الله عنه) فقال: السلام عليكم، أأدخل؟ فقال عمر (رضي الله عنه) واحدة، ثم سكت ساعة، ثم قال: السلام عليكم، أأدخل؟ فقال عمر (رضي الله عنه): إثنتان، ثمَّ سكت ساعة، ثمّ قال: السلام عليكم، أأدخل؟ فقال عمر: ثلاث، ثمّ رجع، فقال عمر (رضي الله عنه) للبواب: ما صنع؟ قال: رجع، قال عليّ به، لما جاءه، قال: ما هذا الذي صنعت؟ قال السنّة، قال: والله لتأتني على هذا ببرهان، أو لأفعلنَّ بك. قال: فأتانا ونحن رفقة من الأنصار، فقال: يا معشر الأنصار! ألستم أعلم بحديث رسول الله ـ ﷺ ـ؟ ألم يقل رسول الله ـ ﷺ ـ: «**الاستئذان ثلاث، فإن أذن لك، وإلاّ فارجع**»؟ قال: فجعل القوم يمازحونه. قال أبو سعيد: ثمّ رفعت رأسي، فقلت: فما أصابك في هذا اليوم من العقوبة من شيء، فأنا شريكك، قال: فأتى عمر، فأخبره بذلك، فقال عمر: ما كنت علمت بهذا[٢].

وفيه دليل على ردّ خبر الواحد، وعدم العمل به.

(٥) ـ وما روي من أنّ عائشة ـ رضي الله عنها ـ ردّت خبر ابن عمر في تعذيب الميّت ببكاء أهله عليه.

قالت ـ رضي الله عنها ـ: «يرحمه الله»، لم يكذب؛ ولكنّه وهم، إنما قال رسول الله ﷺ لرجل مات يهودياً: «**إنّ الميت ليعذّب، وإنّ أهله ليبكون عليه**»[٣].

---

(١) انظر: منتهى الوصول: ٧٦.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) رواه الترمذي بلفظه: كتاب الجنائز (٨)، باب (٢٥): ما جاء في الرخصة في البكاء على الميت، رقم (١٠٠٤). وبنحوه: رواه البخاري: كتاب الجنائز، باب (٣٢): قول النبي ﷺ: يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه، رقم (١٢٨٩). ومسلم: كتاب الجنائز (١١)، باب (٩): الميت يعذب ببكاء أهله عليه، رقم (٩٣١).

وتحصيل الدليل من هذه الآثار: هو أنها سيقت أصالة لردّ العمل بخبر الواحد، ولا يجوز أن تكون علّة الردّ معارضة القياس، لأنّ الخبر مقدَّم عليه، كما لا يجوز أن تكون العلّة اتهام الروّاة؛ لأنّهم تركوا أخبار المشهورين بالفقه؛ كأبي موسى، وغيره، فلم يبق إلاّ أن يردّوها؛ لأنّ العمل بها غير واجب[1].

ـ والجواب عند الجمهور فيما يأتي:

ـ أنّ الآيات المستدل بها ليست نصًّا في موضع الخلاف، لأنهّا لو دلّت على عدم العمل بخبر الواحد لعلّة الظن، لدلّت على إبطال العمل بخبر الاثنين، والثلاثة، وشهادة الشاهدين، والقياس.

كما أنّ القول بخبر الواحد ليس قولا بغير علم؛ لأنّ حجيته معلومة بفعله ﷺ وإجماع الصحابة.

وقد يُستدل بآيات المخالف في ردّ دعواه؛ من جهة أنّ إنكارهُ للعمل بخبر الآحاد قولٌ في الدين بغير علم، ومن جهة أنّها سيقت لإفادة عدم العمل بالظن فيما لا يكتفي فيه بالظن كالاعتقادات[2].

ـ كما أنّ الاستدلال بالسنّة وعمل الصحابة في إبطال العمل بالآحاد، لا يستقيم كذلك؛ لأنَّ العمل بخبر الواحد ثابت عن الصحابة من طرق أخرى من غير قيد ولا شرط، وقواعد دفع التعارض تقتضي إعمال الحجج جميعاً، وتمنع من إهدار بعضها، والمقام هاهنا يساعد على ما ذكر؛ وذلك بأن يحمل ردّ الصحابة لبعض الأخبار على غير التّدين بتركها. قال الباجي: «وقد يترك حكّام المسلمين في كثير من الأوقات العمل بشهادة الشاهدين،

---

(١) انظر: إحكام الفصول: ٢٦٤.

(٢) انظر: المعتمد: ١٢٤/٢، شرح تنقيح الفصول: ١٣٤/٢، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦٠/٢، إحكام الفصول: ٢٦٢، إرشاد الفحول: ٢١٠/١، الحاشية قرة العين شرح ورقات إمام الحرمين: الهدّة: ١٤٥.

لعلل عارضة توجب ذلك، ولا يدل شيء من ذلك على تحريم العمل به»[1].

إذاً فقد يحُمل تركهم للعمل بالسنن المذكورة على وجود علل عارضة أوجبت ذلك. وقد يستدل بأخبار المخالف على وجوب العمل بالآحاد؛ لأنّ المخبرين لم يبلغوا حدّ التواتر فيها[2].

أمّا بسط القول في أخبار الخصم ففيما يلي:

(١) - إنّ استفسار النّبي ﷺ عن خبر ذي اليدين، لا يدلُّ على ردِّ خبره، بل هو بحث عن تقويته في نفسه، خاصة مع وجود دواعيه، لأنّ ذا اليدين تفرد في موقف شهدته الكثرة، فأضحى احتمال الخطأ واردًا، لهذا سأل النّبي ﷺ الحضور. كما أنّ خبر ذي اليدين لا يدخل في محل النزاع؛ لأنّ الكلام في عمل الأمة بخبر منقول عن النبيِّ ﷺ[3].

قال الباجي: «ونحن لا نمنع أن يسأل من بلغه خبر عن النبيّ ﷺ من طريق صحيح من يرجو عنده علم ذلك، ليقوى في نفسه، ولكنّه إذا انفرد وجب عليه العمل به، ولعلّه لو لم يكن مع النبيّ ﷺ غير ذي اليدين عمل بخبره»[4].

(٢) - أمّا خبر الاستئذان، فقد تقدمت الإجابة عن بعض وجوهه، وبقي أن يشار فيه إلى أنَّ صيانة أخبار رسول الله ﷺ عن دخول ما ليس منها، واجب، وأنّ تمحيص الروايات والآثار، والتوقف فيها لالتماس الشواهد والمتابعات، لا يدلّ على تحريم العمل بها[5].

---

(١) المرجع السابق: ٢٦٤، وانظر: المحصول: ٣٨٥/٤.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ٢٦٤، وانظر: المستصفى: ١٥٠/١.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة: ١٣٠/٢، منتهى الوصول: ٧٦، البلبل في أصول الفقه، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦٠/٢.

(٤) المرجع نفسه: ٢٦٤، ٢٦٥.

(٥) انظر: إحكام الفصول: ٢٦٦، شرح الكوكب المنير: ٣٦٣/٢، ٣٦٤، شرح مختصر الروضة: ١٣٠/٢، إكمال إكمال المعلم شرح مسلم: الأبي: ٣١٢/٧.

وعليه فإنّ فعل عمر (رضي الله عنه) وغيره لم يكن إنكاراً لما ثبتت حجيته، بل كان توثيقاً له.

(٣) ـ كما أنّ ردّ عائشة لحديث ابن عمر، لا يقدح في العمل بخبر الواحد من حيث الجملة؛ لأنّها أشارت إلى دواعي رفضها لحديث عذاب الميت ببكاء أهله عليه، فقالت عن ابن عمر: «يرحمه الله، لم يكذب، ولكنّه وهم...»[١]

فتبيَّن بعد هذا العرض أنَّ الصحابة قبلوا خبر الواحد في مواضع توفرت فيها شرائط مخصوصة، وردّوها عند عدم تلك الشرائط، وأنّ ذلك لا ينفي عنهم التدين بخبر الآحاد والعمل به في الأحكام[٢].

الأولى: أنه جاء في الدليل العقلي ما يمنع العمل به، وهو ما ينسب إلى ابن علية والأصم.

قال ابن السمعاني: «واختلف القائلون بعدم وجوب العمل بخبر الواحد في المانع من القبول، فقيل: منع منه العقل، وينسب إلى ابن علية والأصم»[٣].

هذا وقد تقدَّم الحديث عن حججهم العقلية في مسألة التعبد بخبر الواحد، كما تمَّت الإجابة عنها في الموضع ذاته، فلتنظر[٤].

الثانية: أنّه لم يوجد ما يدّل على وجوب العمل به، وهو دليلُ البطلان[٥].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: البلبل في أصول الفقه: ٥٦، شرح مختصر الروضة: ١٣١/٢، المحصول: ٣٨٥/٤، المستصفى: ١٥٠/١.

(٣) المرجع السابق: ٢٦٥/٢، وانظر: إرشاد الفحول: ٢٠٩/١، ٢١٠، شرح المنهاج للبيضاوي: ٥٤١/٢.

(٤) انظر هذه المسألة في التعبد بخبر الواحد.

(٥) انظر: المحصول: ٣٥٤/٤.

والحاصل: أنّ التعبد بخبر الآحاد جائز، ولا استحالة فيه، كما أنّ دليل المخالف مرجوح، ولا يقوى على مناهضة أدلة جماهير العلماء.

هذا وقد ثبت العمل به شرعاً ـ تعويلاً على مذهب من اقتصر على دليل السمع ـ قال في الإرشاد: «وعلى الجملة فلم يأت من خالف في العمل بخبر الواحد بشيء يصلح للتمسك به، ومن تتبع عمل الصحابة، من الخلفاء وغيرهم، وعمل التابعين فتابعيهم بأخبار الآحاد وجد ذلك في غاية الكثرة، بحيث لا يتسع له إلاّ مصنَّف بسيط، وإذا وقع من بعضهم التردد في العمل به في بعض الأحوال؛ فذلك لأسباب خارجة عن كونه خبر واحد، من ريبة في الصحة أو تهمة للراوي، أو وجود معارض راجح أو نحو ذلك»[١].

فإذا ثبتت حجيَّة خبر الواحد عملاً وتعبداً، فما حكم سنّة الآحاد؟.

اختلف أهل العلم في حكم خبر الواحد؛ هل يفيد العلم أو الظن؟.

فما ذهب إليه علماء الشريعة ومفتوها، هو أنّ خبر الآحاد لا يوجب علما، وإنَّما يفيد الظنَّ مطلقاً. هذا عند أكثر العلماء[٢].

وقال أحمد ـ في إحدى الروايتين[٣] ـ بحصول العلم به، وهو مذهب

---

(١) المرجع نفسه: ٢١١/١.

(٢) قلت: «يفيد الظن مطلقاً» لأنّ من العلماء من قال بأنه يفيد العلم إذا ما احتفت به القرائن، أو تلقته الأمة بالقبول انظر هذه المسائل في: المستصفى: ١٤٥/١، المنخول: ٢٥٢، الإشارات في أصول الفقه: الباجي: ٥٣، أصول السرخسي: ٣٢١/١، شرح مختصر ابن الحاجب: ٥٦/٢، المقدمة في الأصول: ابن القصار: ٦٧، ٦٨، شرح الكوكب المنير: ٣٤٨/٢ وما بعدها، المسودة: ٢٤٧، البحر المحيط: ١٣٥/٦ وما بعدها، البرهان في أصول الفقه: ٥٩٩/١، حاشية قرة العين شرح الورقات: ١٤٥.

(٣) قال الطوفي: وعن أحمد في حصول العلم بخبر الواحد قولان: والأظهر من القولين: لا يحصل به العلم، وهو قول الأكثرين. شرح مختصر الروضة: ١٠٣/٢ بتصرف.

جماعة من المحدثين والظاهرية، وعزاه ابن خويز منداد إلى الإمام مالك ـ رحمه الله ـ والصحيح خلافه[1].

* احتج الجمهور بالأدلة التالية:

(١) ـ لو وقع العلم بخبر الواحد، لوجب أن يقع العلم بخبر مدعي النبوَّة، ومدعي الحق على غيره.

ولمَّا لم يوجب ذلك أحد، دلّ على أنّه ليس فيه ما يوجب العلم[2].

(٢) ـ ولو أفاد خبر الواحد العلم، لوجب الاستغناء عن اشتراط صفات في المخبر؛ كالعدالة والإسلام والبلوغ.. ولاستوى فيه العدل والفاسق[3].

(٣) ـ ولو أفاد علماً، لقوي على مناهضة الخبر المتواتر، والجميع يثبت تقدم المتواتر عليه[4].

(٤) ـ كما أنّ احتمال ورود السهو والغلط على الواحد، يوجب عدم وقوع العلم بخبره[5].

(٥) ـ ولو حصل بالآحاد العلم، لوجب الحكم بخطأ المخالف في الاجتهاد[6].

* واحتج المخالف بما يلي:

(١) ـ أنّ في وجوب العمل بخبر الواحد، دليلاً على وقوع العلم

---

(١) انظر: إحكام الفصول: ٢٤١، المقدمة في أصول الفقه: ٦٧.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة: ١٠٥/٢، التبصرة: ٢٩٩، المقدمة في أصول الفقه: ٦٩، المعتمد: ٩٣/٢.

(٣) انظر: التبصرة: ٢٩٩، شرح مختصر الروضة: ١٠٦/٢.

(٤) انظر: التبصرة: ٢٩٩، منتهى الوصول: ٧١.

(٥) انظر: البحر المحيط: ١٣٧/٦، البرهان في أصول الفقه: ٦٠٧/١، شرح مختصر ابن الحاجب: ٥٦/٢، التبصرة: ٢٩٩.

(٦) انظر: منتهى الوصول: ٧١.

به؛ لأنّ العمل بما لا يوجب العلم باطل، بدليل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

والجواب: أنّ استدلالهم هذا لا يستقيم؛ من جهة أنّ وجوب العمل بخبر الآحاد لا يقتضي إفادته للعلم، ويدلّ على ذلك العمل بشهادة الشهود، وخبر المفتي، فإنّهما يبطلان هذا التلازم؛ لأنّه يجب العمل بذلك كله، وإن لم يوجب العلم. كما أنّ ظاهر الآية مؤوّل بما فيه علم من أصول الدين[1].

(٢) ـ كما أنّ أخبار الآحاد كثيرة، ولا يجوز أن نكذّبها جملة وتفصيلا، وإذا كان ذلك كذلك، فإنّه يجب أن يكون بعضها صحيحًا، خاصة إذا اشتهر طريقه، وعلمت عدالة روّاته[2].

والجواب: أنّ استدلالهم هذا يبطله اختلاف العلماء في عصر واحد في حكم حادثة استوعبت الأقوالُ فيها القسمة، ونحن نعلم أنّ في بعض الأقاويل الحق، لأنّه لا يجوز أن تكون كلها كذبا، مع هذا لا نجزم بصحة قول واحد بعينه، وهو دليل بطلان حجة المخالف، وصحة ما ذهب إليه الجمهور[3].

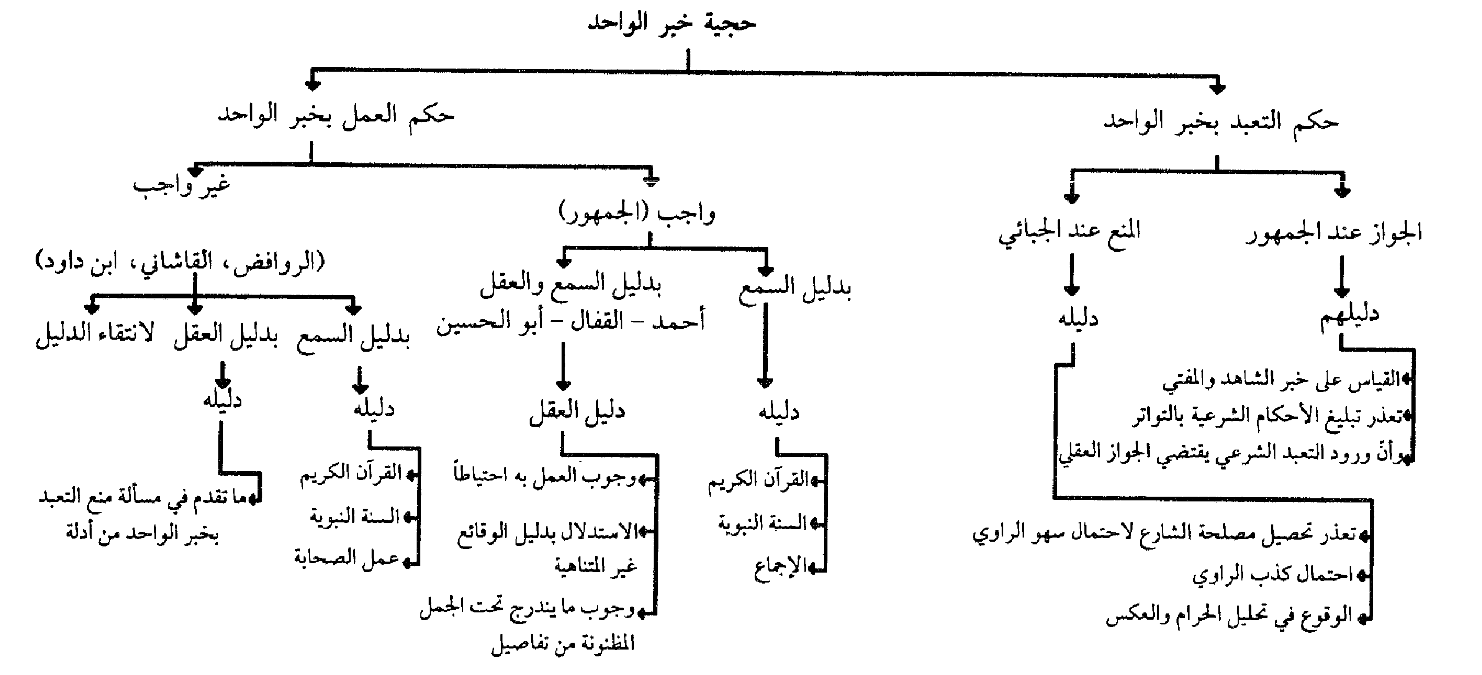
ولتحصيل أقوال أهل العلم ومدركاتهم في حجيّة خبر الواحد، إليك هذا المخطط البياني:

---

(١) انظر: إحكام الفصول: ٢٤٢، المنخول: ٢٥٢، التبصرة: ٢٩٩، المقدمة في أصول الفقه: ٦٩، حاشية قرة العين شرح الورقات: ١٤٥، المستصفى: ١/١٤٦، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٥٧.

(٢) انظر: إحكام الفصول: ٢٤٢، التبصرة: ٣٠٠

(٣) انظر: المراجع نفسها.


حجية خبر الواحد
حكم التعبد بخبر الواحد
الجواز عند الجمهور
دليلهم
القياس على خبر الشاهد والمفتي
تعذر تبليغ الأحكام الشرعية بالتواتر
وأنّ ورود التعبد الشرعي يقتضي الجواز العقلي
المنع عند الجبائي
دليله
تعذر تحصيل مصلحة الشارع لاحتمال سهو الراوي
احتمال كذب الراوي
الوقوع في تحليل الحرام والعكس
حكم العمل بخبر الواحد
واجب (الجمهور)
بدليل السمع
دليله
القرآن الكريم
السنة النبوية
الإجماع
بدليل السمع والعقل
أحمد - القفال - أبو الحسين
دليل العقل
وجوب العمل به احتياطاً
الاستدلال بدليل الوقائع غير المتناهية
وجوب ما يندرج تحت الجمل المظنونة من تفاصيل
غير واجب
(الروافض، القاشاني، ابن داود)
بدليل السمع
دليله
القرآن الكريم
السنة النبوية
عمل الصحابة
بدليل العقل
دليله
ما تقدم في مسألة منع التعبد بخبر الواحد من أدلة
لانتقاء الدليل

⇦ المبحث الثالث: شرائط العمل بخبر الواحد:

ذكرت في المبحث السابق أنَّ العمل بخبر الواحد العدل واجب، وأنَّه يفيد الظنّ، لاحتمال السهو، والغلط، والنسيان. إلاَّ أنَّ وجوب العمل به مشروط بشروط وضوابط خاصة، اتفق العلماء فيها على قدر مشترك، واختلفوا في قسم كبير منها.

والمقصد الجامع لتلك الشرائط، هو الذّب عن سنّة رسول الله ﷺ وتحصين الروايات من الدخيل، وصيانة الأخبار والآثار من الاحتمالات الواردة على الآحاد؛ كالخطأ، وسوء الحفظ، والوهم، وغيرها من العوارض.

فإذا سيقت تلك الضوابط والشروط لتحقيق الغاية المذكورة، فهي شروط شرعية، وضوابط يتشوف إليها الشارع الحكيم.

ولتحصيل جزئيات هذا المبحث لابدّ من تحقيق القول في المسائل التالية:

أولاً ـ الشروط المتفق عليها:

للعمل بخبر الآحاد شروط؛ منها ما هو في المُخبِر، ومنها ما هو في الخبر نفسه.

الشروط الخاصة بالراوي:

(١) التكليف:

اتفق أهل العلم على عدم قبول رواية المجنون والصبيّ؛ لعدم الاحتراز عن الكذب.

قال الفوراني: «والوجه في ردّ رواية الصبيّ؛ أنَّه قد يعلم أنَّه غير آثم، لارتفاع قلم التكليف عنه، فيكذب. . .»[١].

أمَّا إذا تحمل الصبيّ في صباه، ثمَّ أدّى الرواية بعد بلوغه، فإنّ ذلك يقبل منه عند الجمهور؛ تعويلاً على قبول رواية ابن عباس، وابن الزبير، ومحمود بن الربيع. فالعبرة بوقت الرواية لا بوقت التحمُّل[٢].

---

(١) نقلا عن إرشاد الفحول: ٢١٤/١، وانظر: البحر المحيط: ١٤٠/٦، المنخول: ٢٥٧.

(٢) انظر: إحكام الفصول ٢٩٠، ٢٩١، منتهى الوصول: ٧٦، ٧٧، فواتح الرحموت في أصول الفقه: الأنصاري: ١٣٨/٢، المستصفى: ١٥٦/١، البحر المحيط: ١٤٠/٦ وما بعدها.

(٢) ـ الإسلام:

ـ أجمع العلماء على ردِّ رواية الكافر، سواء علم بالتحرز عن الكذب أم لا، وسواء كان عدلاً في دينه أم لا؛ لأنَّ كيده للإسلام والمسلمين قد يحمله على الافتراء والكذب في الرواية.

قال في المحصول: «الكافر الّذي لا يكون من أهل القبلة. أجمعت الأمة: على أنّه لا تقبل روايته، سواء عُلم من دينه المبالغة في الإحتراز عن الكذب، أو لم يعلم»[١].

أمّا إذا كان الراوي من أهل القبلة، ولكنّه كفر لعلّة توجب ذلك: كالمجسِّم وغيره، ففي قبول روايته الخلاف التالي:

القول الأول: لا تقبل روايته مطلقاً:

ومستند هذا القول؛ هو أنّه كالكافر المجمع على ردّ روايته، والفاسق الذي أمر الله بالتثبت في خبره[٢].

القول الثاني: تقبل روايته إن كان ممن يعتقد حرمة الكذب.

قال في المعتمد: «والأولى أن يقبل خبر من فسق أو كفر بتأويل؛ إذا لم يخرج من أهل القبلة، وكان متحرجًا؛ لأنّ الظنّ لصدقه غير زائل، . . فأمّا من تديّن بالكذب لينصر مقالته، فالظنّ لا يحصل بصدقه[٣].

وحجّتهم: أنَّ جانب الصدق راجح في خبره، لاعتقاده حرمة الكذب[٤].

---

(١) المرجع السابق: ٤٩٦/٤.

(٢) انظر: المستصفى: ١٥٧/١، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦٢/٢، منتهى الوصول: ٧٧.

(٣) ١٣٥/١ بتصرف، وانظر: المحصول: ٣٩٤/٤، البحر المحيط: ١٤٣/٦، أصول الفقه: أبو النور: ١٤٢/٣.

(٤) انظر: المحصول: ٣٩٦/٤.

(٣) ـ العدالة:

وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على اجتناب الكذب والكبائر، وتوقِّي الصغائر، وأداء الأمانة، وحسن المعاملة، وليس معها بدعة؛ لأنّ الابتداع فسق[١].

وهي شرط باتفاق، ويترتب على اعتبارها عدم قبول رواية الفاسق العالم بفسقه؛ كمن أقدم على شرب الخمر وهو يعلم أنّها خمر.

وأمّا الجاهل بحرمة فعله، فإنّ العلماء اختلفوا في حكم روايته على مذهبين:

المذهب الأول: قبول روايته:

وهو الذي اختاره الإمام الرازي، والبيضاوي؛ حيث اعتبر أنَّ ظنّ صدقه راجح، وأنّ العمل بهذا الظنّ واجب[٢].

المذهب الثاني: عدم قبول روايته:

وهو قول القاضي الباقلاني، وغيره.

والحجة لهم: أنّ الجهل بالفسق فسق آخر يرجح عدم العمل بروايته[٣].

كما اختلف العلماء في رواية المجهول؛ وهو من لم تعلم عدالته ولا فسقه على قولين:

---

(١) انظر: جامع الأمهات في الفقه: ابن الحاجب: ٤٦٩، المحصول: ٤/ ٣٩٨، ٣٩٩، البحر المحيط: ١٤٩/٦، ١٥٠، منتهى الوصول: ٧٧، نهاية السول: ٣٣٧/٢، ٣٣٨، فتح المغيث شرح ألفية الحديث: السّخاوي: ١٦/١، شرح نخبة الفكر: على القاري: ٢٤٧.

(٢) انظر: المحصول: ٣٩٩/٤ وما بعدها، نهاية السول: ٣٣٦/٢، مناهج العقول: ٣٣٤/٢.

(٣) انظر: مناهج العقول: ٣٥٥/٢، المحصول: ٤٠١/٤.

القول الأول: لا تقبل رواية المجهول، وهو ما ذهب إليه جمهور العلماء[(١)].

ودليلهم في ذلك:

(١) ـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [النجم: ٢٨]

فهذا الدليل ينفي ـ في الأصل ـ العمل بخبر الواحد، ولكنّ هذا الأصل خولف في خبر الواحد العدل، لأنَّ ظنّ الصدق فيه أقوى. ويبقى المجهول على مقتضى الأصل[(٢)].

(٢) ـ كما أنّ عدم الفسق شرط في جواز العمل بالرواية، وهو غير معلوم في رواية المجهول، فلا يقبل خبره[(٣)].

القول الثاني: تقبل رواية المجهول، وهو مذهب أبي حنيفة:

قال في المحصول: «وقال أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ وأصحابه: يكفي ـ في قبول الرواية ـ الإسلام، بشرط سلامة الظاهر عن الفسق»[(٤)].

وحجته في ذلك:

(١) ـ قوله ﷺ: «**إنّما أحكم بالظاهر والله يتولى السرائر**»[(٥)].

ووجه الاستدلال به: أنّ الأحكام إنّما تناط بالظواهر، أمّا الباطن فموكول إلى الله سبحانه وتعالى. فلما كان الظاهر من المجهول هو السلامة من الكذب لإسلامه، وجب قبول خبر؛ احتكامًا إلى ظاهره[(٦)].

---

(١) انظر: منتهى الوصول: ٧٨، المنخول: ٢٥٨، نهاية السول: ٣٤٦/٢.

(٢) انظر: المحصول: ٤٠٣/٤، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦٤/٢، منتهى الوصول: ٧٨، إرشاد الفحول: ٢٢٥/١، مناهج العقول: ٣٤٠/٢.

(٣) انظر: المحصول: ٤٠٤/٤، نهاية السول: ٣٤٦/٢، مناهج العقول: ٣٤٠/٢، اللّمع: ١٦٦.

(٤) المرجع نفسه: ٤٠٢/٤، وانظر: التقرير والتحبير في أصول الفقه: ابن أمير الحاج: ٢٤٧/٢، المستصفى: ١٥٧/١، البحر المحيط: ١٥٩/٦، مناهج العقول: ٣٤٠/٢، فواتح الرحموت: ١٤٦/٢.

(٥) انظر: تذكرة الموضوعات لمحمد طاهر بن علي الهندي الفتني صفحة ١٨٦.

(٦) انظر: إرشاد الفحول: ٢٢٥/١، ٢٢٦، أصول الفقه: أبو النور: ١٤٦/٣.

(٢) ـ وأنَّ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ قبلوا أخبار العبيد، والنِّساء، والأعراب المجهولين؛ عملاً بإسلامهم، وعدم فسقهم[١].

إلاّ أنّ هذه الأدلة لا تساعد على إثبات ما ذهب إليه أرباب القول الثاني؛ لأنّ حديثهم في غير محل النزاع، لأنّ النبيّ ﷺ أسند الحكم بالظاهر إليه، كما أنَّ الثابت عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أنهّم كانوا يردّون خبر المجهولين[٢].

هذا على القول بصحة ما نسب إلى أبي حنيفة وأصحابه[٣].

(٣) ـ الضبط:

ومقتضاه: هو أن يتصف الراوي للخبر بقوة الحفظ، وقلّة السهو؛ وذلك بأن يكون مستحضرًا للرواية دون أن يغيب عن ذاكرته شيء من محفوظاته.

فإن كثر سهوه، ردّت روايته، إلاّ إذا أعلم أنّه لم يغلط فيما رواه ولا سها عنه. وإن كان قليل السهو، قوي الحفظ قبلت روايته إلاّ فيما علم أنّه أخطأ فيه[٤].

(٤) ـ عدم التدليس[٥]:

التدليس أنواع:

ـ تدليس في المتن: وهو أن يزيد الراوي في لفظ الحديث كلاماً لغير النبيّ ﷺ.

---

(١) انظر: المحصول: ٤/٤٠٦، المنخول: ٢٥٨، أصول الفقه: أبو النور: ٣/١٤٦.

(٢) انظر: المستصفى: ١/١٥٧، المنخول: ٢٥٨.

(٣) هذه الرواية تخالف الظاهر في المذهب، والأصل عنده أنّه يقبل رواية المجهول من الصحابة، وخبر المجهول بعد القرون الثلاثة مردود لغلبة الفسق، انظر: فواتح الرحموت: ٢/١٤٦، ١٤٧، التقرير والتحبير: ٢/٢٤٧، كشف الأسرار: ٢/٧٤٧.

(٤) انظر: إحكام الفصول: ٢٩٤، اللمع: ١٦٣، منتهى الوصول: ٧٧، فواتح الرحموت: ٢/١٤٢، إرشاد الفحول: ١/٢٢٦، ٢٢٧، الوجي في أصول التشريع الإسلامي: الدكتور هيتو: ٣٣٥، فتح المغيث شرح ألفية الحديث: ١/١٦، شرح شرح نخبة الفكر: ٢٤٨، ٢٤٩، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: الصنعاني: ١/٨.

(٥) التدليس في اللغة مشتق من الدّلَس، وهو الظلمة، وفلان لا يدالس، أي: لا يخادع، والمدالسة: المخادعة. انظر: لسان العرب: ٤/٣٨٧.

- تدليس في السند: وهو أن لا يذكر بعض الروّاة، أو يسمِّيهم بغير أسمائهم، أو يسمِّيهم بتسمية غير مشهورة[1].

ولا يقبل خبر المدلس إلاّ إذا صرح بالسماع أو بالمشافهة، وهو قول جماهير العلماء.

قال الشوكاني: «والحاصل: أنّ من كان ثقة واشتهر بالتدليس، فلا يقبل إلاّ إذا قال: حدثنا، أو أخبرنا، أو سمعت، لا إذا لم يقل كذلك، لاحتمال أن يكون قد أسقط من لا تقوم الحجة بمثله»[2].

الشروط الخاصة بالخبر:

(١) ـ اتصال السند:

يشترط في الخبر ليكون صحيحاً، أن تكون حلقات سنده متصلة من بدايتها إلى منتهاها، سواء الخبر المرفوع[3]، أو الموقوف[4]، أو المقطوع[5].

(٢) ـ انتفاء الشذوذ:

ومقتضاه: أن لا يخالف الثقة من هو أوثق منه في الرواية[6].

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٠٤/٦ وما بعدها، إرشاد الفحول: ٢٢٧/١، ٢٢٨، النكت على كتاب ابن الصلاح: ابن حجر العسقلاني: ٦١٤/٢، وما بعدها، المصفى في أصول الفقه: ابن الوزير: ١٩٦.

(٢) المرجع السابق: ٢٢٨/١.

(٣) هو ما أضيف إلى النبيّ ﷺ قولاً أو فعلاً عنه أو تقريراً، انظر: الباعث الحثيث: ٤٣، فتح المغيث: ١٠٢/١.

(٤) وهو ما أضيف إلى الصحابي من قول أو فعل، ومطلقه يختص بالصحابي، ولا يستعمل فيمن دونه إلاّ مقيداً. انظر: فتح المغيث: ١٠٨/١.

(٥) هو الموقوف على التابعين قولاً وفعلاً، وهو غير المنقطع، انظر الباعث الحثيث: ٤٤، فتح المغيث: ١١٠/١.

(٦) انظر: فتح المغيث: ١٩٦/١، النكت على كتاب ابن الصلاح: ٢٣٦/١، التبصرة والتذكرة شرح ألفية العراقي: زين الدين العراقي: ١٩٢/١ وما بعدها، شرح شرح نخبة الفكر: ٢٥٢، ٢٥٣، توجيه النظر إلى أصول الأثر: طاهر الجزائري: ٦٩.

(٣) ـ انعدام العلّة القادحة:

يشترط في الخبر أن لا يكون معلولاً بعلّة خفية تقدح فيه سنداً أو متناً[١].

ثانياً: الشروط المختلف فيها [عند أئمة المذاهب]:

(١) ـ عند الحنفية: اشترط فقهاء الحنفية للعمل بخبر الآحاد عدّة شروط:

الشرط الأول: أن لا يكون الخبر وارداً في أمر من الأمور التي تعمُّ بها البلوى، كالوضوء لمن مسّ الذكر وغيره. فإن كان الخبر مما تعمّ به البلوى، فيشترط فيه كثرة الناقلين، لكثرة السؤال عنه، فإن تفرد به الآحاد، فهو غير مقبول[٢].

الشرط الثاني: أن لا يعمل الراوي بخلاف ما روى:

فإن خالف الراوي روايته، فالعبرة بما عمل به لا بما رواه؛ لأنّه لا يخالف مقتضى خبره ما لم يقم ما يدل على نسخ الخبر[٣].

الشرط الثالث: أن لا يخالف الخبر مقتضى القياس والقواعد العامة إذا كان الراوي غير فقيه[٤]:

وهو ما نرجئ الحديث عنه في الأبحاث اللاحقة إن شاء الله.

---

(١) معنى ذلك: سلامة الحديث من أي وصف خفي قادح في صحته. انظر: فتح المغيث: ٢٢٥/١ وما بعدها، شرح شرح نخبة الفكر: ٢٥١، ٢٥٢، توجيه النظر إلى أصول الأثر: ٦٩، منهج النقد في علوم الحديث: الدكتور عتر: ٢٤٣.

(٢) انظر: كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٣٥/٣، التقرير والتحبير في أصول الفقه: ابن أمير الحاج: ٢٩٥/٢، ٢٩٦.

(٣) انظر: شرح التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه: صدر الشريعة: ١٣/٢، أصول الفقه: البرديسي: ٢٠٣، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي: الدريني: ١٥٦.

(٤) انظر: تأسيس النظر: الدبوسي: ١٥٦، إفاضة الأنوار على أصول المنار: الحصكفي: ٢٠٠ وما بعدها، الموافقات: الشاطبي: ١٧/٣.

الشرط الرابع: أن لا يكون الخبر مخالفا للكتاب والسنّة المشهورة:

والعلَّة في ردِّ خبر الواحد المخالف لهذه الأدلة، هي أنَّ خبر الواحد ظني، والأدلة الأخرى قطعية؛ لا يقوى الظن على مناهضة القطع[1]. وبسط هذه المسألة في الباب الثاني عند الحديث عن معارضة الخبر للأصول.

(٢) ـ عند المالكية:

ذهب فقهاء المالكية إلى ضرورة عرض خبر الواحد، الذي صحَّ سنده، على عمل أهل المدينة. فإن خالف الخبرُ العملَ لم يعمل به، لأنَّ عمل أهل المدينة عندهم في حكم الحديث المتواتر، ولهذه المسألة تفصيل يذكر في أوانه[2].

(٣) ـ عند الشافعية والحنابلة:

لم يشترط فقهاء الشافعية والحنابلة شروطا خاصة لقبول خبر الواحد، بل اكتفوا بصحة السند واتصاله[3].

⇦ المبحث الرابع: أقسام خبر الواحد:

ـ يقسم خبر الواحد إلى أقسام مختلفة، وذلك بالنظر إلى الاعتبارات التالية:

---

(١) انظر: أصول الشاشي: ٢٨١: عمدة الحواشي: الكنكوهي: ٢٨٢، كشف الأسرار عن أصول البزدوي: ٥٩٣/١، إفاضة الأنوار على أصول المنار: ٢٠١، البحر المحيط: ٢٦٢/٦.

(٢) انظر: إحكام الفصول: ٤١٣، ٤١٤، المقدمات الممهدات في الفقه، ابن رشد: ٤٨١/٤ وما بعدها، المقدمة في الأصول: ٧٧.

(٣) خالفت الحنابلة في الحديث المرسل؛ فذهبوا إلى قبوله وتقديمه على القياس كالحنفية والمالكية. انظر: المحصول: ٤٥٤/٤، شرح مختصر الروضة: ٢٢٨/٢ وما بعدها، شرح علل الترمذي: ابن رجب: ٣١٢/١ وما بعدها الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير: ٤٦، قواعد في علوم الحديث: التهانوي: ١٣٨ وما بعدها.

أولاً: أقسام الآحاد بالنظر إلى اتصال السند أو عدمه:

(١) ـ المسند: وهو الذي اتصل إسناده مرفوعاً إلى النبي ﷺ

وهو حد يخرج الموقوف والمقطوع ولو اتصل إسنادهما، ولا يدخل فيه أيضاً المنقطع، ولو كان مرفوعاً[١].

(٢) ـ المرسل: وهو ما رفعه التابعي بقوله: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ . . .»[٢]

(٣) ـ المعضل: وهو ما سقط من إسناده اثنان على التوالي[٣].

(٤) ـ المنقطع: وهو ما سقط من إسناده راو واحد، ولو في عدة أماكن، مع عدم التوالي[٤].

(٥) ـ المعلق: وهو ما حذف صدر سنده، أي أنه أسقط من أول سنده راو فأكثر[٥].

ثانياً: أقسام الآحاد باعتبار رفعه إلى النبي ﷺ أو إلى غيره:

(١) ـ المرفوع: وهو ما أضيف إلى النبي ﷺ خاصة من قول أو فعل أو تقرير أو وصف[٦].

(٢) ـ الموقوف: وهو ما أضيف إلى الصحابي (رضي الله عنه) ولم يتجاوز به إلى النبي ﷺ[٧].

---

(١) انظر: فتح المغيث: ١/١٠٤.

(٢) انظر: توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: ١/٢٨٣، فتح المغيث: ١/١٣٥، شرح شرح نخبة الفكر: ٣٩٩، ٤٠٠، تدريب الراوي: ١/١٥٩، ١٦٠.

(٣) انظر: شرح شرح نخبة الفكر: ٤٠٩، ٤١٠، تدريب الراوي: ١/١٧٤، ١٧٥، فتح المغيث: ١/١٥٩، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: ١/٣٢٤.

(٤) توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار: ١/٣٢٤، شرح شرح نخبة الفكر، ٤١٢، فتح المغيث: ١/١٥٦

(٥) انظر: شرح شرح نخبة الفكر: ٣٩١.

(٦) انظر: فتح المغيث: ١/١٠٢، شرح شرح نخبة الفكر: ٥٤٥، ٥٤٦، تدريب الراوي: ١/١٤٩، منهج النقد في علوم الحديث: ٣٢٥

(٧) انظر: شرح شرح نخبة الفكر: ٥٧٣، ٥٧٤، تدريب الراوي: ١/١٤٩، فتح المغيث: ١/١٠٨،

(٣) ـ المقطوع: وهو ما أضيف إلى التابعي[١].

ثالثاً: أقسام الحديث من حيث القبول أو الردّ:

(١) ـ الصحيح: وهو ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله إلى منتهاه، دون شذوذ أو علة قادحة[٢].

(٢) ـ الحسن: وهو ما اتصل سنده بنقل العدل الذي خفّ ضبطه، دون شذوذ أو علة قادحة[٣].

(٣) ـ الضعيف: وهو الحديث الذي فقد أحد شروط القبول، كالعدالة،أو الضبط، أو الاتصال،أو عدم الشذوذ، أو عدم العلة القادحة، أو العاضد عند الحاجة إليه[٤].

(٤) ـ الموضوع: وهو المختلق المصنوع[٥] هذه أقسام خبر الواحد ذكرتها مختصرة؛ تحقيقا لمقصد التعريف، والبيان والتوصيف. ومن رام زيادة، فدونه المطولات الخاصة بهذا الفن.



---

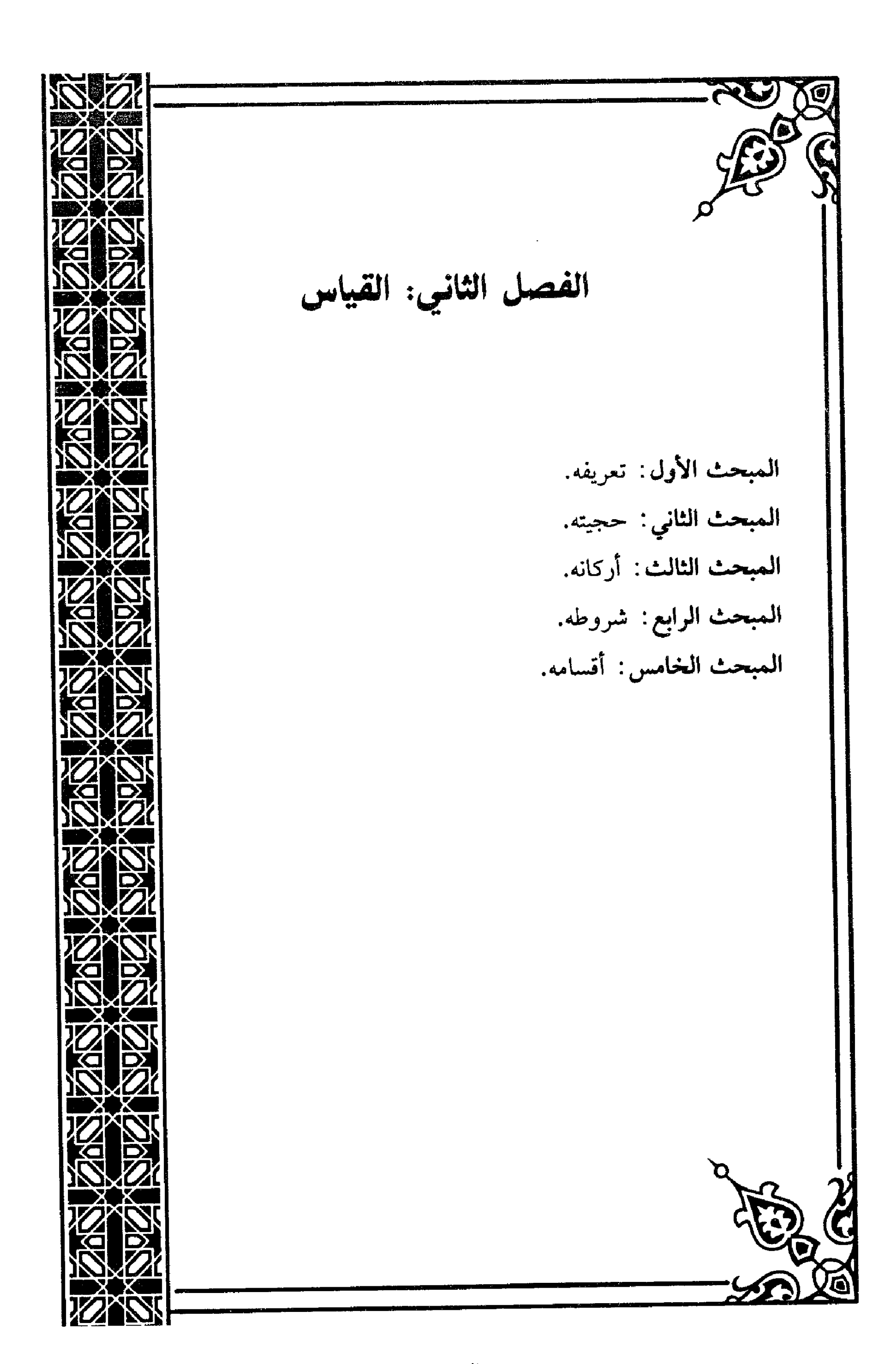
(١) انظر: تدريب الراوي: ١٥٩/١، فتح المغيث: ١١٠/١، منهج النقد في علوم الحديث: ٣٢٧

(٢) انظر: فتح المغيث: ١٦/١، ١٧، توضيح الأفكار: ٧/١، ٨، شرح شرح نخبة الفكر: ٢٤٣، ٢٤٤، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٦٤.

(٣) توجيه النظر إلى أصول الأثر: ١٤٥، فتح المغيث ٦٤/١ وما بعدها، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٦٤.

(٤) انظر: فتح المغيث: ٩٦/١ وما بعدها، تدريب الراوي: ١٤٤/١، ١٤٥، النكت على كتاب ابن الصلاح: ٤٩١/١، منهج النقد في علوم الحديث: ٢٨٦.

(٥) انظر: فتح المغيث: ٢٥/١ وما بعدها، وتدريب الراوي: ٢٣٢/١.



الفصل الثاني: القياس

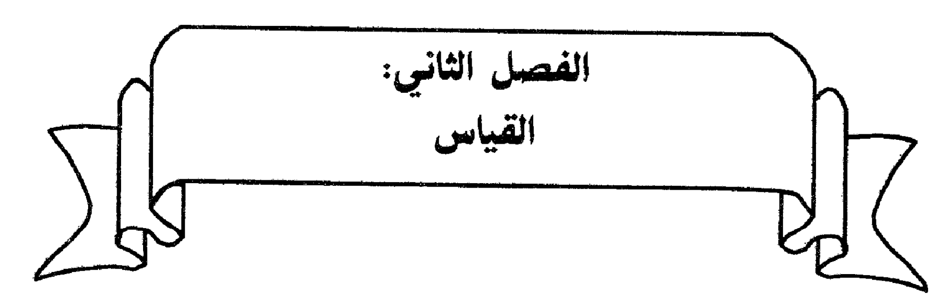
المبحث الأول: تعريفه.

المبحث الثاني: حجيته.

المبحث الثالث: أركانه.

المبحث الرابع: شروطه.

المبحث الخامس: أقسامه.



لقد كثر الحديث عن القياس، وجمُعت فيه الأسفار والمصنَّفات، وكان موضع خلافٍ كبير؛ حيث اختلف في الحكم به علماءُ الأمصار قديماً وحديثاً، وكان لهم فيه من القول والاعتلال ما يطول ذكره، ومن التنازع ما يضيق بتهذيبه وتلخيصه كتاب، فضلاً عن أن يجمع في مبحث أو باب.

وسأذكر هنا ما يكفي ويشفي، ويكون عوناً لي على ضبط مسائل التنازع في موضوع التعارض ـ إن شاء الله تعالى ـ.

⇦ المبحث الأول: تعريف القياس:

حقيقته اللغوية:

القياس مصدر قاس، وهو تقدير الشيء بالشيء، والمقياس: المقدار. تقول: قايست بين الأمرين مقايسة وقياساً، وقيل: إنَّ أصله السَّبق، يقال: قاس فلان بني فلان، إذ سبقهم.

وقد اختُلف في فعله؛ فقيل: هو مأخوذ من قاس يقيس، فيكون يائياً.

وقيل: هو مأخوذ من قاس يقوس، فيكون واوياً.

ويتعدى هذا الفعل [قاس]: بـ «على» التي تتضمن معنى الابتناء، وبـ

«الباء» تقول: قست الشيء بغيره، وعلى غيره، غير أنَّ عادة الأصوليين جرت على تعديته بـ «على» على الغالب[1].

ويطلق القياس في اللغة على:

١ ـ التقدير: تقول: قست الشيء بغيره وعلى غيره؛ إذا قدرته على مثاله. جاء في الصحاح: «قست الشيء بغيره وعلى غيره، أقيسه قيسًا وقياساً فانقاس، إذا قدرته على مثاله.

وفيه لغة أخرى: أقوسه قوساً وقياساً، ولا يقال: أقسته. والمقدار: مقياس...»[2].

ويأتي التقدير على وجوه من المعاني:

أحدها: التروية والتفكير في تسوية أمر وتَهيِّئه.

الثاني: تقديره بعلامات يقطِّعه عليها.

الثالث: أن تنوي أمراً بعقلك، تقول: قدّرت أمر كذا وكذا، أي نويته وعقدت عليه[3].

يلاحظ أنّ المعنى الأول للتقدير هو الأقرب إلى تعريف القياس الاصطلاحي؛ لأنَّ إلحاق الفرع بالأصل يحتاج إلى تفكير، ورويّة، وإمعان نظر.

---

(١) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: إسماعيل الجوهري: ٩٦٥/٣، معجم مقاييس اللغة: أحمد بن فارس: ٤٠/٥، مجمل اللغة: أحمد ابن فارس: ٧٣٩/٣، لسان العرب: ابن منظور ٣٤٦/١١، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة: علي بن سيده: ٣٠١/٦، تهذيب اللغة: أبو منصور الأزهري: ٢٢٥/٩، شرح التلويح على التوضيح: سعد الدين التفتازاني: ٥٢/٢.

(٢) الصحاح: ٩٦٥/٣، وانظر في معناه: لسان العرب: ٣٤٦/١١، معجم مقاييس اللغة: ٤٠/٥، تاج العروس من جواهر القاموس: محمد الزبيدي: ٣٧٨/١٣، الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي: ١٨٣/٣، أصول السرخسي: ١٤٣/٢.

(٣) تاج العروس: ٣٧٨/١٣.

٢ ـ التسوية: تقول: قست النعل بالنعل أي: قدرتها، فساوتها، وفلان لا يقاس بفلان أي: لا يساويه[١].

٣ ـ المجاراة: تقول: قايست فلاناً: إذا جاريته في القياس.

جاء في الصحاح: «... ويقال أيضاً: قايست فلانا، إذا جاريته في القياس»[٢].

٤ ـ الاقتداء: تقول: فلان يقتاس بأبيه اقتياساً: أي يسلك سبيله، ويقتدي به[٣].

٥ ـ التشبيه: يستعمل القياس في التشبيه أيضاً، وهو تشبيه الشيء بالشيء، يقال: هذا قياس ذاك إذا كان بينهما مشابهة[٤].

٦ ـ الإصابة: وقيل: إنَّه مأخوذ من الإصابة، يقال: قست الشيء: إذا أصبته؛ لأنَّ القياس يصيب به الحكم[٥].

حقيقته الشرعية[٦]:

اختلفت عبارات الأصوليين في بيان حدِّ القياس اصطلاحاً، وهم

---

(١) انظر: شرح التلويح على التوضيح: ٥٢/٢: قال الطوفي: «يدل القياس في اللغة على معنى التسوية» شرح مختصر الروضة: ٢١٩/٣.

(٢) المرجع السابق: ٩٦٥/٣، وانظر: لسان العرب: ٣٤٧/١١، القاموس المحيط: الفيروز آبادي: ٧٣٤.

(٣) انظر: لسان العرب: ٣٤٧/١١، الصحاح: ٩٦٥/٣، القاموس المحيط: ٧٣٤.

(٤) انظر: الكليات: أبو البقاء: ٧١٣، الإحكام في أصول الأحكام: علي الآمدي: ١٨٣/٣، وقال الزركشي: «... وإنما يعتبر التشبيه في الوصف أو الحد لا الإسم» البحر المحيط: ٦/٧.

(٥) انظر: الحاوي الكبير: الماوردي: ١٣٦/١٦، البحر المحيط ٦/٧.

(٦) اختلف العلماء في إمكان حدّه: فذهب بعضهم (كإمام الحرمين، وابن المنير) إلى القول بتعذر الحدّ الحقيقي في القياس؛ لاشتماله على حقائق مختلفة: كالحكم؛ فإنه قديم، والفرع والأصل؛ فإنهما حادثان...و ذهب جمهور الأصوليين إلى القول بإمكانية ذلك. ولهم في هذا من القول والاعتلال ما يطول ذكره، وليس هذا البحث بموضع له. انظر البحر المحيط: ٧/٧.

بالنسبة له على ثلاثة مناهج. فكلٌّ فقيه منهم توكأ في تعريفه على مناط واعتبارات معيّنة. إليك بسط أقوالهم، وحكاية ألفاظهم.

المنهج الأول: القياس: هو الاجتهاد في طلب الحق.

جاء في الرسالة ما يلي: «قال: فما القياس؟ أهو الاجتهاد؟ أم هما مفترقان؟ قلت: هما اسمان لمعنى واحد. قال: فما جماعهما. قلت: كل ما نزل بمسلم ففيه حكم لازم، أو على سبيل الحق فيه دلالة موجودة، وعليه إذا كان فيه بعينه حكم ـ: اتّباعه، وإذا لم يكن فيه بعينه طلب الدلالة على سبيل الحق فيه الاجتهاد. والاجتهاد القياس»[(١)].

وقال إمام الحرمين: «نقل بعض أصحاب المقالات النائية عن جهة الصواب بالكلية. . .قال بعضهم: القياس هو الاجتهاد في طلب الحق. وهذا فاسد؛ فإنَّ من كان يجتهد في طلب نص ليس قايساً. . .»[(٢)] أي أنّ من أصاب الحق بالنّص أو الإجماع، لا يكون قياساً.

لقد حمل هذا المذهب مفهوم القياس على المعنى الأعم؛ حيث جعل الاجتهاد والقياس لفظين لمسمى واحد. ومناط الجمع بينهما هو ما يُبذل من وسع وجهد في إلحاق الفرع بأصله، إلاّ أنّ عامةَ أهل العلم على خلاف ذلك.

وصفوة ما قيل في ردّ هذا المنهج:

١ ـ هو أنّ لفظ القياس ينبئ عن معنى التقدير والاعتبار، والاجتهاد لا ينبئ عن ذلك.

٢ ـ وأنّ الاجتهاد ينبئ عن بذل الجهد في النّظر، والقياس قد يكون جليا، فلا يحتاج إلى ذلك.

---

(١) الرسالة: الشافعي: ٤٧٧، ٤٧٩، وانظر: البرهان في أصول الفقه: الجويني: ٧٤٨/٢.

(٢) المرجع نفسه: ٧٤٨/٢، وانظر في معناه: البلبل في أصول الفقه: الطوفي: ١٤٥، وشرح مختصر الروضة: الطوفي: ٢١٨/٣.

٣ ـ هو أنّ الاجتهاد أعم من القياس؛ فقد يوجد بدون القياس، ولا يمكن أن يوجد القياس بدونه.

٤ ـ وأنّ الاجتهاد قد يكون في مورد النّص: كالاجتهاد في قوله ﷺ: «**المتبايعان كلُّ واحد منهما بالخيار على صاحبه ما لم يتفرقا إلاّ بيع الخيار**»[(١)]، وشرط القياس فقد النص[(٢)].

هذه جملة الانتقادات التي وُجِّهت إلى أنصار هذا المذهب إلاّ أنّها ليست مفحمة ـ فيما يظهر ـ لأنّ عملية القياس تحتاج إلى بذل وُسع، وإمعان نظر لإسقاط حكم الأصل على فرعه لعلة جامعة بينهما، وأنّ المُعَرَّف لا يدرك إلاّ بماهيته عند العقلاء.

وبيانه: أنّ القياس اجتهاد في حدّ ذاته؛ إذ لا تتّصور حقيقته إلاَّ به، ولا ضير إذا كان بينهما عموم وخصوص مطلق[(٣)].

كما يمكننا القول أنَّ الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ قصد المعنى المجازي بإطلاقه القياس على الاجتهاد. هذا ما أشار إليه السرخسي ـ رحمه الله ـ بقوله: «ويسمى ذلك (أي القياس) اجتهاداً مجازاً أيضاً؛ لأن ببذل المجهود يحصل هذا المقصود»[(٤)].

المنهج الثاني: القياس: هو إدراك العلة في نظر المجتهد.

يرى أنصار هذا المذهب أنَّ للمجتهد دخلا في إدراك العلة الجامعة بين الأصل والفرع، وإثبات الحكم سواء كان مدركاً لحكم الله تعالى في

---

(١) رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (٤٤): البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، رقم (٢١١١) عن ابن عمر، رواه مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب (١٠): ثبوت خيار المجلس للمتتابعين رقم (١٥٣١).

(٢) انظر: الكليات: أبو البقاء: ٤٥، ٤٦، شرح اللمع: الشيرازي: ٧٥٥/٢ وما بعدها.

(٣) هو النسبة بين معنى ومعنى آخر مخالف له في المفهوم؛ وذلك من جهة أن أحدهما ينطبق على كل ما ينبطق عليه الآخر من أفراد دون العكس، والثاني ينطبق فقط على بعض الأفراد التي ينطبق عليها قرينه، ومثلهما كمثل دائرتين، دائرة كبرى وفي ضمنها دائرة صغرى، ضوابط المعرفة: عبدالرحمن حبنكة: ٤٨.

(٤) أصول السرخسي: ١٤٣/٢.

المسألة المجتهد فيها، أو مخالفا له. فيقولون في تعريف القياس ما يلي: هو «حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما، أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من إثبات حكم أو صفة، أو نفيه عنهما»[١].

قال القرافي في تعريفه للقياس: «هو إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر؛ لأجل اشتباههما في علة الحكم عند المثبت»[٢].

ذكر علماء هذا المنهج في تعريف القياس ما يلي: هو حمل، وإثبات، وتعدية حكم الأصل إلى الفرع بعلة متّحدة بينهما، وأنّ مدار هذه العملية يتوقف على المجتهد؛ فهو الركن الأهم فيها، وهو المثبت لهذه الصيغة.

وفي قول القرافي «عند المثبت» إشارة إلى أنَّ مدار القياس على إدراك العلة في نظر المجتهد[٣].

ردّ عليهم: بأنَّ عمل المجتهد إنما هو إظهار الحكم في الفرع؛ لأنَّ الله تعالى هو المثبت للحكم، والقياس مظهر له فقط.

المنهج الثالث: القياس هو إظهار الحكم في الفرع المقيس عليه:

يشير هذا المنهج إلى أنَّ لله تعالى علامات على الأحكام، وأنَّ القياس من تلك الأمارات التي نصبها الشارع على حكم معين، مثله كمثل النصوص.

---

(١) انظر: المستصفى: الغزالي: ٢٢٨/٢، البرهان: ٧٤٥/٢، الإشارات: الباجي: ٩٥، التمهيد في أصول الفقه: الكلوذاني: ٣٥٨/٢، عمدة الحواشي: الكنكوهي: ٣٠٩، نهاية السول في شرح منهاج الأصول: الأسنوي ٢/٤، شرح الكوكب المنير: ابن النجار: ٦/٤، إحكام الفصول في أحكام الأصول، الباجي: ٤٥٦، المحصول في علم أصول الفقه: الرازي: ٥/٥، المعتمد: أبو الحسن البصري: ١٩٥/٢.

(٢) شرح تنقيح الفصول: ٣٨٣.

(٣) انظر: شرح التلويح على التوضيح: ٥٣/٢، دراسات حول الإجماع والقياس: إسماعيل شعبان: ١٥٥، موازنة بين دلالة النص والقياس: الصاعدي: ٤٢٧/٢، أصول الفقه: زكريا البرديسي: ٢٣١.

قال شعبان: «نظر هذا الاتجاه إلى حكم الفرع الذي ثبت بالقياس إنّما هو ثابت للمقيس من وقت ثبوته للمقيس عليه، وإنّما تأخر ظهوره إلى وقت بيان المجتهد، بواسطة العلة. . .»[1].

فتعريف القياس عندهم: «هو مساواة الفرع للأصل في علة حكمه»[2].

لاشك أنَّ العملية القياسية تحتاج إلى إنعام النظر، واستخراج العلل، وإلحاق الفروع بالأصول، وكلّ ذلك يحتاج إلى أدوات النّظر للوصول إلى حكم الله عز وجل، فبالتالي يكون الاجتهاد مثبتاً.

وإذا كان إظهار الوصف المناسب للحكم متيسراً، ولا يُكلِّف جهداً في تنقيحه، فالاجتهاد يكون مظهراً. ولا استحالة في جعل فعل المجتهد أمارة على الأحكام الشرعية.

قال الدكتور شعبان: «فكلاهما [أي المنهج الأول والثاني] صحيح ومعتبر، لأنَّه راجع إلى الاصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح»[3].

إذاً: فمآل تعريفات القياس واحد ما دام الكل مجمع على أنَّه لابد في القياس من أصل وفرع وعلة وحكم الأصل وأداة.

ولبيان الحقيقة الشرعية للقياس نختار هذا التعريف التالي مع تعديله؛ ليكون جامعاً لكلِّ ما قيل سابقاً، ثم نشرح بعض قيوده، ونمثل له؛ لتتضح صورته.

القياس: هو بذل الجهد في إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم، لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم[4].

---

(١) المرجع نفسه: ١٥٥، وانظر: حاشية السعد على مختصر ابن الحاجب: ٢٠٥/٢، شرح التلويح: ٥٣/٢، موازنة بين دلالة النص والقياس: ٤٢٧/٢.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٨/٧، شرح التلويح: ٥٢/٢، مختصر ابن الحاجب: ٢٠٤/٢، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: الدكتور الخن: ٤٧٠، ٤٧١.

(٣) المرجع نفسه: ١٥٥، وانظر: نبراس العقول: عيسى منون: ٣١، ٣٢.

(٤) مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: محمد التلمساني: ١٢٩ بتصرف.

ـ شرح التعريف:

١ ـ الإلحاق: هو الحمل والتسوية بين الفرع والأصل في الحكم بجامع العلّة.

٢ ـ الصورة المجهولة تسمى فرعاً.

٣ ـ الصورة المعلومة الحكم: تسمى أصلا.

٤ ـ والأمر الجامع: يسمى علة[1].

المبحث الثاني: حجية القياس:

إنَّ الكلام في هذا الباب بين المختلفين يطول ذكره، وللعلماء فيه من الأقوال والاعتلالات والتوجيهات ما يشق على النَّفس تفصيله وتوثيقه، وإن كان لكلٍّ فريق في هذه المسألة ضروب من الاحتجاج، فإنّ الحقّ أحقُّ أن يُتَّبع، وقول المرء بقول يعتقد الصَّواب في غيره غبن بيِّن وخسارة، ومخالفة الجمهور جرأة ومجانبة للصَّواب، وقبل أن نلج في المقصود نقول: إنّ القياس حجة في الأمور الدنيوية عند الجميع؛ كالأدوية والأغذية والأسعار، وكذلك القياس الصادر منه ﷺ[2]. وإنَّما النزاع ـ كما قال صاحب البحر المحيط ـ في وجوب العمل به إذا عدم النَّص والإجماع[3].

---

(١) مفتاح الوصول: ١٢٩.
ويمكن أن يمثل للقياس بما يلي:
إلحاق النبيذ (و هو مجهول الحكم ومحل النزاع) بالخمر (و هو معلوم الحكم ومحل الاتفاق) لعلة الإسكار.
فالخمر أصل، والنبيذ فرع، والجامع الإسكار، والحكم المطلوب إثباته في الفرع التحريم. انظر أمثلة القياس في: المصفى في أصول الفقه: ابن الوزير: ٣٢٥، ٣٢٦.

(٢) انظر: البحر المحيط: ١٩/٧، الأصل الجامع في إيضاح الدور المنظومة في سلك جمع الجوامع: حسن السيناوي: ١١٠/٢، الوسيط في أصول الفقه: وهبة الزحيلي: ١٦٤/١، غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول: الدكتور محمود هرموش: ٣٢٩.

(٣) المرجع السابق: ١٩/٧.

إليك أقوالهم في حجيّة القياس:

أ ـ **القول الأول: جواز التعبد به عقلاً ووجوب العمل به شرعاً**، وهو قول الأئمة من الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين كافة[1].

وحجتهم في ذلك ما يلي:

ـ **الكتاب:**

قال الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَخْرَجَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ مِن دِيَٰرِهِمْ لِأَوَّلِ ٱلْحَشْرِ ۚ مَا ظَنَنتُمْ أَن يَخْرُجُوا۟ ۖ وَظَنُّوٓا۟ أَنَّهُم مَّانِعَتُهُمْ حُصُونُهُم مِّنَ ٱللَّهِ فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟ ۖ وَقَذَفَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلرُّعْبَ ۚ يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴿٢﴾﴾ [الحشر: ٢].

وجه الاستدلال: هو أنَّ الله تعالى أمر بالاعتبار، فما حقيقته؟[2]

إنَّ في الاعتبار وجهين: **أولهما**: أنَّه مأخوذ من العبور: وهو المرور والمجاوزة، يقال: عبرت عليه، وعبرت النّهر، وعبرت الدراهم والدنانير أي قايستها بمقاديرها من الأوزان، وعابر المنام هو المتجاوز إلى ما يلازمها، وعبرت الرؤيا إذا حكمت لها بحكم ما يماثلها، وقستها بما يشاكلها.

ثانيهما: أنّه مأخوذ من العبرة، وهو اعتبار الشيء بمثله، أي التسوية بين الأمر ومثله، والحكم فيه بحكم نظيره، ومنه عبر الخراج؛ أي قاس خراج عام بخراج غيره في المماثلة[3].

نلاحظ في كلا الوجهين دليلاً على القياس؛ لأنَّه عبور من حكم

---

(١) انظر: المسودة في أصول الفقه: آل تيمية: ٣٦٧، شرح تنقيح الفصول: ٣٨٥، الإشارات: ١٩٥، البحر المحيط: ١٩/٧، كشف: الأسرار، علاء الدين البخاري: ٤٩٤/٣، أصول الفقه: أبو النور: ١٥/٤.

(٢) نقلا عن البحر المحيط: ٢٩/٧، ٣٠.

(٣) انظر في حقيقة الاعتبار: شرح تنقيح الفصول: ٣٨٥، البحر المحيط: ٢٨/٧، ٢٩، الإشارات: ٩٥، ٩٦، المحصول: ٢٦/٥، الكليات: أبو البقاء: ١٤٧، إحكام الفصول: الباجي: ٤٧٧، وما بعدها، شرح مختصر الروضة: ٢٥٩/٣، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح: الطاهر بن عاشور: ١٥٥/٢.

الأصل إلى حكم الفرع، واستدلال بالشيء على نظيره، ولما كان القياس كذلك فهو داخل تحت الأمر في قوله تعالى ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢].

* أي عليكم أن تقيسوا.

قال الدكتور الخن: «والأمر إمَّا أن يكون للوجوب أو للندب، وعلى كلا التقديرين فالعمل بالقياس يكون مشروعاً»[١].

وجماع القول في هذه الآية الكريمة: هو أن الله تعالى بيّن لعباده أن المعصية علة لوقوع العذاب؛ لأن إخراج بني النضير من ديارهم وتعذيبهم قد رتب على المعصية.

وبيانه: أن وقوع العذاب يجري مع علته [المعصية] وجوداً وعدماً. والقياس لا يخرج عن هذه الصيغة، وبالتالي فالآية سيقت أصالة لبيان مشروعية القياس وجوازه، خصوصاً إذا علمنا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال الباجي ـ رحمه الله ـ: «. . . فكأنَّه قال في هذه الآية: اعلموا أنَّكم إذا صرتم إلى الخلاف والشقاق، صارت حالكم حال بني النَّضير، واستحققتم من العذاب مثل الذي استحقّوه، إلاَّ أنَّ اللفظ ورد عامّاً في الاعتبار، فوجب حمله على عمومه في الأمر بكلِّ اعتبار إلاَّ ما خصَّه الدليل، وإن كان السبب الذي ورد فيه من الإخبار عن بني النَّضير خاصا»[٢].

قال الله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنَّكَ تَرَى الْأَرْضَ خَاشِعَةً فَإِذَا أَنزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ إِنَّ الَّذِي أَحْيَاهَا لَمُحْيِي الْمَوْتَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [فصلت: ٣٩].

وجه الاستدلال: سيقت الآية الكريمة لإثبات المعاد؛ حيث جعلت من

(١) أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ٤٧٧.

(٢) المرجع نفسه: ٤٧٨.

الصورة المعلومة[1] بداهة ـ عند الخلق ـ أصلاً يهرع إليه في إثبات قدرة الله تعالى على إخراج الموتى من الأرض أحياء، والعلة في ذلك كمال قدرته تعالى.

ـ قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٣٣)﴾ [الأحقاف: ٣٣].

قال الطوفي ـ تعليقاً على هذه الآية ـ: «هذا قياس لإحياء الموتى على خلق السموات والأرض بجامع عظمة الفعلين في العقول أو إمكانهما في المعقول. وهذا الطريق.. من باب قياس التنبيه، وهو أن يكون الحكم في الفرع أجلى وأظهر منه في الأصل»[2].

ـ قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (٥٩)﴾ [النساء: ٥٩].

وجه الاستدلال: أنَّ الأمر الوارد واضح في قوله تعالى ﴿فَرُدُّوهُ﴾ يفيد وجوب إلحاق المتنازع فيه ـ مما لا نص فيه ـ بما ورد فيه نص بجامع العلة فيهما.

وبيانه: أنَّ الآية الكريمة أمرت بوجوب طاعة الله ورسوله ﷺ في أوامرهما، واجتناب نواهيهما، ثم اتبعت ذلك بوجوب ردّ المتنازع فيه إلى الله ورسوله ﷺ[3] ـ ولا يكون ذلك إلاَّ برد ما لا نص فيه من الكتاب والسنة ـ إلى ما فيه نص؛ إذا كانت العلة واحدة في كليهما، وإلا كان في النص تكرار.

وفيه دليل على جواز القياس شرعاً.

---

(١) الصورة المعلومة: هي إخراج الحبِّ الميت من الأرض حيّاً.

(٢) شرح مختصر الروضة: ٢٥٤/٣ بتصرف.

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن: ٢٦٠/٥، التحرير والتنوير: الطاهر ابن عاشور: ١٠٠/٥، أضواء البيان: الشنقيطي: ٣٣٤/١.

ـ قال الله تعالى: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْيِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِيَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ ﴿٨٠﴾ أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم بَلَىٰ وَهُوَ ٱلْخَلَّٰقُ ٱلْعَلِيمُ ﴿٨١﴾﴾ [يس: ٧٨ ـ ٨١].

في هذه الآية دليل آخر على مشروعية القياس، وبيانه: أنَّ الله تعالى قاس إعادة المخلوقات بعد فنائها على بدء خلقها وإنشائها أول مرة، فهو القادر على أن يعيد إلى الخلق سيرته الأولى. وفي ذلك تمثيل وتسوية بين ما هو معلوم مشاهد، وما هو مجهول غائب؛ لوجود جامع بينهما. وحقيقة القياس لا تخرج عن هذا الإلحاق قيد أنملة.

ـ قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَقْتُلُوا۟ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥].

هذا تمثيل الشيء بمثله وعدله، والشارع أوجب المثل ولم يقل أي مثل، فوكل ذلك إلى اجتهادنا ورأينا.[1].

في قوله هذا بيان للحقيقة الشرعية للقياس، وأنَّه دليل من أدلة التشريع.

٢ ـ ومما يدلُّ على الحجية من جهة السنّة:

ـ ما روى جابر بن عبدالله، عن عمر بن الخطاب قال: «هششت إلى المرأة فقبلتها وأنا صائم فأتيت النبي ﷺ فقلت: يا رسول الله أتيت أمراً عظيماً؛ قبلت وأنا صائم. فقال رسول الله ﷺ: **«أرأيت لو تمضمضت بماء وأنت صائم»**. فقلت: لا بأس. قال: **«ففيم؟»**»[2].

في الحديث دليل على أنَّ النبي (عليه السلام) استعمل القياس: لأنَّه حكم بأنَّ القبلة لا تفسد الصوم كالمضمضة، والجامع المنطقي ـ الذي يدركه كل ذي مسكة ـ بين المسألتين هو أنَّه لم يحصل ما يوجب فساد الصوم فيهما.

---

(١) انظر: الرسالة: ٤٩٠ وما بعدها، إرشاد الفحول: الشوكاني: ١٣٧/٢، ١٣٨، جامع بيان العلم وفضله: ابن عبدالبر: ٣٧٣.

(٢) أخرجه أحمد: ٢١/١، ورواه البيهقي: في «السنن الكبرى» في كتاب الصيام، باب من اطلع الفجر وفي فيه شيء لفظه: ٢١٨/٤.
والحاكم: في المستدرك، في كتاب الصوم: ٤٣١/١.

فوجه الاستدلال بهذا الحديث: هو أنَّه ﷺ استعمل القياس، وذلك يوجب كونه حجة؛ لوجوب التأسي به ﷺ.

قال الرازي: «. . . إنّ قوله ﷺ: **«أرأيت»** خرج مخرج التقرير، فلولا أنَّه (عليه السلام) قد مهّد عند عمر (رضي الله عنه) التعبد بالقياس: لما قرر ذلك عليه. . .»[1].

ـ ما روي عن النبي ﷺ أنَّه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن قاضياً: **«بم تحكم؟»** قال: بكتاب الله. قال: **«فإن لم تجد؟»** قال: فبسنة رسول الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: اجتهد رأيي. .» وأقره ﷺ على ذلك فقال: **«الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضي به رسوله»**[2].

في الحديث إقرار منه ﷺ على جواز الاجتهاد فيما لا نص فيه. وما القياس إلاَّ نوع من أنواع الاجتهاد؛ لأنَّ في كليهما بدلاً للجهد؛ للوصول إلى الحكم. والحديث مشهور تثبت به الأصول.

وما روي أنَّ رجلاً سأل النبي ﷺ بقوله: أيقضي أحدنا شهوته ويكون له بها أجر؟ قال: **«أرأيت لو وضعها في حرام أكان عليه وزر؟»** قال: نعم. قال: **«فكذلك إذا وضعها في حلال كان له أجر»**[3].

تقرير هذا الوجه: أنّ في الحديث إثباتاً لنقيض حكم معلوم في معلوم آخر؛ لوجود نقيض علته فيه؛ أي أنَّه لما عُلم حكم وطء الأجنبية أُثبت

---

(١) المحصول: ٥/٥٠. وانظر في الاستدلال بهذا الحديث: البحر المحيط: ٧/٣٢، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدنية: حسن المشاط: ٢٠٦، شرح مختصر الروضة: ٣/٢٦١، إحكام الفصول: الباجي: ٤٩٤، البرهان في أصول الفقه: ٢/٧٦٩، الإشارات: ٩٧.

(٢) أخرجه أحمد: ٥/٢٣٠، والدارمي في المقدمة، باب (٢٠)، برقم (١٦٨) ورواه أبو داود: في كتاب الأقضية، باب (١١): اجتهاد الرأي في القضاء، برقم (٣٥٩٢)، والترمذي: في كتاب الأحكام (١٣)، باب (٣): ما جاء في القاضي كيف يقضي، برقم (١٣٢٧).

(٣) أخرجه بنحوه أحمد، ٥/١٦٧ عن أبي ذر.

نقيضه في وطء الزوجة لتنافيهما في العلة. وهذه الصورة من صور القياس دلت على مشروعيته.

- وما روي أنّ أعرابياً أتى رسول الله ﷺ فقال: «إنّ امرأتي ولدت غلاماً أسود، فقال له رسول الله ﷺ: **«ألك من إبل؟»** قال: نعم، قال: **«فما ألوانها؟»**. قال: حمر. قال: **«هل فيها من أورق؟»** قال: إنّ فيها لورقاً قال: **«فأنى ترى جاءها؟»**، فقال له الرجل: لعل عرقا نزعه. فقال (عليه السلام): **«وهذا لعله نزعه عرق»**[1].

فيه بيان: على ألاّ دخل للون في إلحاق الفروع بالأصول، وأنّه لما كان نتاج الإبل يلحق بها وإن اختلفت ألوانها، فكذلك الأمر بالنسبة لنسل الآدمي؛ وهو قياس أحد نوعي الحيوان على الآخر، وهو قياس في الطبيعيات.

- وما رواه ابن عباس (رضي الله عنه) من «أنّ امرأة من خثعم قالت لرسول الله ﷺ: يا رسول الله! فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟ قال: **«نعم»**[2].

تقرير هذا الوجه: هو أنَّ النبي ﷺ حكم بأنَّ قضاء دينه تعالى جائز، كما أنَّ قضاء دين الخلق مشروع كذلك. وهذا يوجب كون القياس حجة؛ بدليل التأسي بالنبي (عليه السلام).

وممَّا يدلّ على صحة الحكم بالقياس واعتبار المعاني والأشباه: ما

---

(١) أخرجه أحمد، ٢٣٣/٢-٢٣٤ عن أبي هريرة، والصنعاني في المصنف، باب الرجل ينتفي من ولده: ٩٩/٧ برقم: ١٢٣٧١.

(٢) رواه مالك في الموطأ، كتاب الحج (٢٠)، باب (٣٠): الحج عمن يحج عنه، ٣٥٩/١ رقم (٩٧).

ورواه البخاري كتاب جزاء الصيد، باب (٢٤): حج المرأة عن الرجل برقم (١٨٥٥) ورواه مسلم في كتاب الحج (١٥)، باب (٧١): الحج عن العاجز لزمانة وهرم ونحوهما أو للموت، رقم (١٣٣٤).

أشارت إليه السنة من تعليل الأحكام، والتعليل موجب لاتباع العلة أينما كانت، وتلك حقيقة القياس.

من ذلك: قوله ﷺ في تعليل وجوب الإذن عند الدخول: «**إنمّا جعل الله الإذن من أجل البصر**»[1].

وجه الاستدلال: أشار النبي ﷺ إلى العلة التي أناط الشارع حكم الاستئذان بها، وتفصيله: هو أنّ الاستئذان كان واجباً لئلا يقع بصر الداخل على ما لا يصح الاطلاع عليه، وهو تنبيه على علة الحكم، وفيه حجة للعمل بالقياس[2].

وقوله ﷺ: «**كنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحي لأجل الدافَّة فادّخروها**»[3].

أخبر النبي ﷺ بأنّ النهي يقع لوصف معتبر في الشرع، ويجري مع حكمه وجوداً وعدماً، وفيه إشارة إلى ضرورة تتبع معاني الأوامر والنّواهي.

قال الباجي: «...هذا تلبية منه على تطلب معنى أوامره ونواهيه»[4].

---

(١) بنحوه، وبلفظ: «إنما جُعل الإذن من قبل الإبصار» رواه البخاري في كتاب اللباس، باب (٧٥) الامتشاط، رقم (٥٩٢٤) عن سهل بن سعيد، وروى مسلم بنحوه وبلفظ «إنما جعل الإذن من أجل البصر» في كتاب الآداب (٣٨)، باب (٩): تحريم النظر في بيت غيره، رقم (٢١٥٦) عن سهل بن سعيد، والترمذي في كتاب الاستئذان (٤٣)، باب (١٧): من اطلع في دار قوم بغير إذنهم، رقم (٢٧٠٩) بلفظ رواية البخاري.

(٢) انظر: إكمال إكمال المعلم: الأبي: ٣١٨/٧، شرح مختصر الروضة: ٣٥٩/٣، كشف الأسرار: ٥٠٩/٣، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٠٨.

(٣) روى مالك بنحوه في الموطأ: كتاب الضحايا (٢٣)، باب (٢٤): إدخار لحوم الأضاحي. ٤٨٥/٢، رقم (٧). ورواه مسلم في كتاب الأضاحي (٣٥)، باب (٥): بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث، رقم (١٩٧١). وأبو داود في كتاب الأضاحي، باب (١٠): في حبس لحوم الأضاحي، رقم (٢٨١٢).

(٤) إحكام الفصول: ٤٩٥، شفاء العليل: الغزالي: ٢٤، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ٤٧٨.

وقوله ﷺ لمَّا سئل عن بيع الرطب بالتمر: «أينقص الرّطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم. فقال: لا إذاً»[1].

جاء الحديث أصالة لبيان علّة المنع في بيع الرّطب بالتمر وبيّن أنّ علة نهيه ﷺ عن بيع التمر بالتمر متفاضلا موجودة في بيع الرطب بالتمر.

وفيه تنبيه على استنباط العلل؛ لأنَّ النبي ﷺ لا يخفى عليه أنَّ الرطب إذا جف نقص.

قال الباجي: «... وهذا من أدقّ القياس وأحسن الاستنباط»[2].

وقوله ﷺ: **«إذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً؛ فإنَّه لا يدري أين باتت يده»**[3].

أُمر المستيقظ من نومه بغسل يديه قبل إدخالهما في الإناء لاحتمال النَّجاسة؛ لأنّ النّائم لا يكاد يسلم من حك جسده، ومسّ مغابنه وأرفاغه وإبطيه، والنّهى في الحديث معلل باحتمال ملاقاة الماء ما يؤثر فيه، لأنّه لما ذُكرت العلة عقيب الحكم دلّ ذلك على أنَّ ثبوت الحكم كان لأجلها، فلو

---

(١) رواه أبو داود: كتاب البيوع والإجارات (١٧)، باب (١٨): في التمر بالتمر، رقم (٣٣٥٩)، والترمذي: كتاب البيوع (١٣)، باب (١٤): ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزابنة، رقم (١٢٢٥)، والنسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب (٣٦): اشتراء التمر بالرطب، رقم (٤٥٥٩) و(٤٥٦٠)، وابن ماجه: كتاب التجارات (١٢)، باب (٥٣): بيع الرطب بالتمر: رقم (٢٢٦٤).

(٢) المرجع نفسه: ٤٩٦، وانظر: شفاء الغليل: ٤٤.

(٣) روى مالك بنحوه في: كتاب الطهارة (٢)، باب (٢٦): كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثا، رقم (٢٧٨) عن أبي هريرة، ورواه أبو داود في: كتاب الطهارة (١)، باب (٤٩): في الرجل يدخل يده في الإناء قبل أن يغسلها، رقم (١٠٣)، وابن ماجه: كتاب الطهارة باب (٤٠): في الرجل يستيقظ من منامه، رقم (٣٩٣)، ورواه الترمذي: كتاب الطهارة، باب (١٩): ما جاء إذا استيقظ أحدكم من منامه فلا يغمس يده في الإناء، رقم (٢٤).

وبمعناه مع زيادة في الألفاظ، رواه البخاري في كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً، رقم (١٦٢).

لم يجز إلحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كان لذكر العلل فائدة. لهذا نجد بعض الفقهاء كالمالكية ـ إعمالا لهذه القواعد ـ يلحقون المجنون والمغمى عليه وغيرهما بالمستيقظ لاتحاد العلة في الكل[1].

وعن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال «بينما رجل واقف بعرفة إذ وقع عن راحلته فوقصته ـ أو قال: فأوقصته: قال النبي ﷺ: «**اغسلوه بماء وسدر، وكفّنوه في ثوبين، ولا تحنّطوه، ولا تخمّروا رأسه؛ فإنّه يبعث يوم القيامة ملبياً**»[2].

علّل الشارع حكمه: «**لا تحنّطوه، ولا تخمّروا رأسه...**» بأنّه يبعث ملبّيا، فدلّ على أنّ النّهي إنّما وقع لأجل الإحرام، بدليل الفاء في قوله: «**فإنّه يبعث ملبّياً**» فهي تدل على أنّ ما بعدها سبب للحكم قبلها، وهذا يفيد التعليل صراحة[3]، ولمّا كانت حقيقته القياس تفيد إلحاق المتماثلات إذا ارتبطت بعلة واحدة، كان التعليل في النّصوص دليلاً على مشروعية القياس.

٣ ـ دليل الحجية من جهة الإجماع:

لقد انعقد إجماع الصحابة على ثبوت القياس في الأحكام، وتكرر ذلك منهم في مواطن عديدة من غير نكير. من ذلكم:

ـ قياس أبي بكر (رضي الله عنه) الزكاة على الصلاة في قتال من امتنع عن أدائها بجامع كونهما عبادتين؛ حيث قال: «لأقتلنَّ من فرّق بين

---

(١) انظر: المنتقى شرح الموطأ: الباجي: ٤٨/١، فتح الباري: ابن حجر: ٣١٨/١، القبس شرح الموطأ: ابن العربي: ١١٩/١.

(٢) رواه البخاري: كتاب الجنائز، باب (٢٠): الحنوط للميت، رقم (١٢٦٨).
ورواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (١٤): ما يفعل بالمحرم إذا مات، رقم (١٢٠٦)، وأحمد: ٢١٥/١.

(٣) انظر: فتح الباري: ١٦٥/٣، شرح مختصر الروضة: ٣٦١/٣، كشف الأسرار: ٥٠٩/٣، ٥١٠، شفاء الغليل: ٢٤.

الصلاة والزكاة»[1]، بعد مخالفة الصحابة له، واحتجاج عمر (رضي الله عنه) عليه بقول رسول الله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقّها»**، ولكن الصديق (رضي الله عنه) وُفِّق إلى السداد؛ حيث رد الحجة بمثلها فقال:

من حقها إيتاء الزكاة، كما أنَّ من حقها إقام الصلاة، ولا فرق بين ما جمع الله، والله لو منعوني عقالاً ممَّا كانوا يؤدّونها إلى رسول الله لقاتلتهم عليه»[2]. فسكنت العقول والنُّفوس لقياسه واطمأنت، وانقاد الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ لاستدلاله من غير إنكار من أحد؛ فكان إجماعاً[3].

ـ ما أجمعوا عليه رأياً واجتهاداً: بقياسهم الإمامة العظمى على الإمامة الصغرى، فقد قال الصحابة لأبي بكر (رضي الله عنه): «رضيك رسول الله ﷺ لديننا أفلا نرضاك لدنيانا»[4].

وهذا تصريح بالقياس في مورد انتفاء النّص؛ إذ لو كان موجوداً لذكر.

ومن المعلوم أنَّ الخلافة من أهم الأمور التي تترتب عليها أحكام الشرع،

---

(١) بنحوه وبلفظ: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة»، رواه البخاري: في كتاب الزكاة، باب (١): وجوب الزكاة، رقم (١٤٠٠).
رواه مسلم: في كتاب الإيمان (١)، باب (٨): الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. . .، رقم (٢٠).

(٢) بنحوه وبلفظ: «والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة».
رواه البخاري: في كتاب الزكاة، باب (١): وجوب الزكاة، رقم (١٤٠٠). رواه مسلم: في كتاب الإيمان (١)، باب (٨): الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله. . .، رقم (٢٠).

(٣) انظر: إحكام الفصول: الباجي: ٥٠٩، ٥١٠، شرح مختصر الروضة: ٢٦٤/٣، فتح الباري: ٣٠٨/٣، المصفى: ابن الوزير: ٣٣٤.

(٤) انظر الطبقات الكبرى: ابن سعد: ١٣٦/٣، تاريخ الإسلام، الذهبي: عهد الخلفاء الراشدين: ١٢/١١، مقدمة ابن خلدون: ٢٦٥/١.

وقد تمّ الاتفاق على جواز العمل فيها وإثباتها بالقياس، فغيرها أولى[1].

الذي يظهر لي ـ تعليقا على هذه الواقعة ـ: أنَّ الاستدلال بالقياس في إثبات الأحكام كان أمراً مسلماً عند السلف الصالح؛ بدليل هذه النّازلة التي تثبت أمراً خطيراً في الدين (مسألة الخلافة).

ومقتضى ذلك: أنَّ عدم الإنكار ـ مع توفر دواعيه ـ دليل التسليم لهذا الأصل المثبت لإمامة الصديق، إذ لو لم يكن حجة عندهم، لسارعوا إلى ردّه وإبطاله.

فسكوت الصحابة في ردّ هذا الدليل هو كسكوتهم في ردّ حديث: «**الأئمة من قريش**»[2] بعد تناظر واستعراض للحجج والبراهين.

وعليه: فمن أثبت الحجة لهذا الخبر بدليل السكوت، لا يسعه إلاَّ أن يثبتها في القياس بجامع عدم الإنكار في كليهما ـ و الله أعلم ـ.

ـ القول بصحة عهد أبي بكر (رضي الله عنه) إلى عمر (رضي الله عنه) وقياس تعيين الإمام بالعهد على تعيينه بعقد البيعة ولو لم يرد في ذلك نص. فقد صرح أبو بكر (رضي الله عنه) بأنَّ ذلك كان على وجه الاجتهاد والرأي، ولم يعترض عليه أحد من الصحابة[3].

ـ استشارة عمر (رضي الله عنه) النّاس في المرأة المعيبة التي أرسل

---

(1) انظر: كشف الأسرار: ٥١١/٣، شرح مختصر الروضة: ٢٦٢/٣، أصول الفقه: البرديسي: ٢٤٨، ٢٤٩.

(2) أخرجه أحمد ١٢٩/٣ و١٨٣، عن أنس، ورواه البيهقي في السنن الكبرى، كتاب الصلاة، باب من قال يؤمهم ذو نسب إذا استووا في القراءة والفقه، ١٢١/٣، ورواه الطبراني في المعجم الكبير ٢٥٢/١، رقم (٧٢٥). وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد: ١٩٢/٥، وقال رجال أحمد الثقات.

(3) انظر: الطبقات الكبرى: ١٤٣/٣، تاريخ الإسلام: الخلفاء الراشدين: ١١٦، ١١٧، تاريخ الخلفاء: السيوطي: ٩٢، ٩٣، أما ما كان من اعتراض طلحة بن عبيد الله عندما قال: «ما تقول لربك وقد وليت علينا فظاً غليظاً». فلم يكن في المنهج الذي اتبعه أبو بكر في التولية، وإنما كان في المولى، أي: أنّه لم يرتض من ولاه أبو بكر – رضي الله عنه – لغلظته. انظر: الملل والنحل: الشهرساني: ٢٥/١، الطبقات الكبرى: ٢٠٧/٣، إحكام الفصول: الباجي: ٥١١، ٥١٢.

إليها فأجهضت جنيناً، فأشار عليه بعض الصحابة أن لا شيء عليه، فقال علي: إن لم يكونوا اجتهدوا، فقد غشوك وقاربوك، وإن كانوا اجتهدوا، فقد أخطأوا، ثم قال: أمَّا المأثم، فأرجو أن يكون عنك زائلاً، وأرى عليك الدِّية، فجعل عمر الدية على عاقلته قياساً على الخطأ، ولم يجعلها في ماله، ولا ببيت المال[1] إنَّ في هذا الأثر دليلاً واضحاً على حجية القياس؛ لأنَّ هذه الواقعة كانت بحضرة الصحابة، والمقام يقتضي منهم الإنكار إن وجدت المخالفة، والنقل يقطع بانتقائها ممَّا يدل على أنّهم مجمعون على الحكم بالقياس والاعتبار في قضاياهم.

- ما روي من أنَّ النبي ﷺ نهى عن بيع الطّعام قبل أن يقبض، فقال ابن عباس: ولا أحسب كلّ شيء إلاَّ مثله، فقال: «أرى ذلك دراهم بدراهم، والطعام مرجأ»[2] فهذا قول بالقياس والرأي.

- قول علي (رضي الله عنه) في حدّ شارب الخمر: «أرى أن يُحدّ حدّ المفتري؛ لأنّه إذا شرب هذى، وإذا هذى افترى، وإذا افترى وجب عليه الحد»[3].

فقياس شارب الخمر على المفتري دليل لم ينكره الصّحابة؛ لانتفاء ما يعارضه من الكتاب والسنة، فالنبي (عليه السلام) لم يحدّ فيه حدّاً، وإنَّما كان يضرب بالجريد والنّعال[4]، أمَّا توقيت الحدّ فيه فهو أمر مستحدث بالرأي والاجتهاد[5].

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر في: جامع بيان العلم: ٣٩٩.

(٢) رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (٥٥): بيع الطعام قبل أن يقبض، وبيع ما ليس عندك رقم (٢١٣٥) عن ابن عباس. وبمعناه، رواه مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب (٨): بطلان بيع المبيع قبل القبض، رقم (١٥٢٥) (٢٩) و(٣٠)

(٣) أخرجه مالك في الموطأ في الأشربة (٤٢): باب الحد في الخمر (١)، والبخاري: ٧٤. كتاب الأشربة، باب الباذق (١٠).

(٤) رواه البخاري: كتاب الحدود، باب (٢): ما جاء في ضرب شارب الخمر، رقم (٦٧٧٣) عن أنس بن مالك. ورواه مسلم: كتاب الحدود (٢٩)، باب (٨): حد الخمر، رقم (١٧٠٦) عن أنس أيضاً. ورواه أبو داود: كتاب الحدود (٣٢)، باب (٣٦): الحد في الخمر، رقم (٤٤٧٩) عن أنس.

(٥) بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ أخرجه مالك في كتاب الأشربة: (٤٢)، باب (١): الحدّ في الخمر ٢/ ٢٤٨ رقم (٢).

قال المازري: «لو فهم الصحابة أنّ النبي ﷺ حدّ في الخمر حداً معيناً، لما قالوا فيه بالرأي كما لم يقولوا بالرأي في غيره، فلعلهم فهموا أنّه ضرب فيه باجتهاده في حق من ضربه»[1].

والحاصل: هو أنَّ القياس حجة بدليل عدم الإنكار والرد لما استدل به علي (رضي الله عنه) في تقدير حدّ شارب الخمر.

- ما أجمعوا على الحكم فيه بالتّمثيل والمقايسة: فأبو بكر (رضي الله عنه) كان يرى توريث أم الأم دون أم الأب، حتى قيل له: ورثت امرأة من ميت، لو كانت هي الميتة لم يرثها، وتركت امرأة لو كانت هي الميتة ورث جميع ما تركت؛ فرجع أبو بكر (رضي الله عنه) إلى التشريك بينهما في السدس[2].

- ما أجمعت الأمة على العمل به من طريق الرأي:

١ - كإجماعهم على كتب المصحف، وجمع القرآن بين لوحين [3].

٢ - وكقول أبي بكر لمَّا سئل عن الكلالة: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، الكلالة ما عدا الوالد والولد»[4].

٣ - وكجعل عمر بن الخطاب الأمر شورى في الستّة الرهط: عثمان، وعلي، وطلحة، والزبير، وسعد، وعبدالرحمن بن عوف.

٤ - وكقول عمر (رضي الله عنه) في الحدّ: «أقضي في الحد برأيي، وأقول فيه برأيي...»[5].

---

(١) انظر: التحقيق في هذه المسألة: فتح الباري: ٧٢/١٢ وما بعدها.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٥١١/٣، السنن الكبرى: البيهقي: ٢٣٥/٦.

(٣) انظر: صحيح البخاري: باب جمع القرآن: ٢٢٥/٦.

(٤) رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الفرائض، باب: حجب الإخوة والأخوات من قبل الأم والأب: ٢٢٣/٦، والدارمي في كتاب الفرائض (٢١)، باب (٢٦): الكلالة، رقم (٢٨٦٠).

(٥) أخرجه البيهقي: السنن الكبرى: ٢٤٧/٦: من ورث الإخوة للأب والأم أو الأب مع الجد.

٥ ـ وكقوله في الجنين بعدما سمع الحديث: «لولا هذا لقضينا فيه برأينا، وكدنا أن نقضي فيه برأينا»[١].

٦ ـ وكقوله لأبي موسى الأشعري ـ حين ولاَّه القضاء ـ: «الفهم الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله، ولا سنّته، اعرف الأشباه والأمثال، ثم قس الأمور وأشبهها بالحق».[٢]

٧ ـ وكقوله لأبي موسى أيضاً: «لا يمنعنّك قضاء قضيته بالأمس، فراجعت فيه نفسك، وهُديت لرشدك أن ترجع إلى الحقّ، فإنّ الرجوع إلى الحق خير من التّمادي في الباطل»[٣].

٨ ـ وكقول علي (رضي الله عنه): اجتمع رأيي، ورأي أبي بكر، وعمر في أمِّ الولد أن لا تباع، قال: وقد رأيت بيعهنَّ[٤]، فقال عبيدة السلماني: رأيك مع أبي بكر وعمر أحبّ إلينا من رأيك بانفرادك»[٥].

٩ ـ وكقول ابن مسعود (رضي الله عنه) في بروع بنت واشق: لم

---

(١) أخرجه مسلم: كتاب القسامة والمحاربين، باب: ديّة الجنين، رقم (١٦٨٣). وأبو داود: كتاب الديات، باب: ديّة الجنين، رقم (٤٥٧٢). والترمذي: كتاب الديات، باب: ما جاء في دية الجنين، رقم (١٤١٠). وابن ماجه: كتاب الديات، باب: دية الجنين، رقم (٢٦٤١).

(٢) هذا الحديث جزء من حديث مطول من عمر إلى أبي موسى الأشعري، رواه البيهقي في «السنن الكبرى» كتاب الشهادات، باب: لا يحيل حكم القاضي على المقضي له، ١٠/١٥٠ والدارقطني في كتب الأقضية والأحكام وغير ذلك، رقم (٤٤٢٦).

(٣) هذا الحديث جزء من حديث مطول من عمر إلى أبي موسى الأشعري، رواه البيهقي في «السنن الكبرى» كتاب الشهادات، باب: لا يحيل حكم القاضي على المقضي له، ١٠/١٥٠.

(٤) رواه بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ البيهقي في «السنن الكبرى». باب الخلاف في أمهات الأولاد: ١٠/٣٤٨ عن علي. (قول عبيدة السلماني من ضمن رواية البيهقي).

(٥) رواه بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ البيهقي في «السنن الكبرى». باب الخلاف في أمهات الأولاد: ١٠/٣٤٨ عن علي. (قول عبيدة السلماني من ضمن رواية البيهقي).

يفرض لها صداق، أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان[1].

١٠ ـ وكقول ابن عباس (رضي الله عنه) في ديَّة الأسنان: «كيف لم يعتبروا بالأصابع، ديَّتها واحدة، وإن اختلفت منافعها»[2][3].

وتحرير القول فيه: هو أنّ الاعتبار انتقالٌ من الشيء إلى عدله لوجود الوصف الجامع بين الأصل والفرع، وتلك حقيقة القياس.

بقي أن أقيِّد ما أطلقته في هذا الباب.

أولاً ـ إنّ لجوء الصحابة إلى الرأي والمقايسة كان عند انتقاء النّصوص، إذ لا اجتهاد في مورد النّص.

---

(١) أخرجه ابن عبدالبر: «جامع بيان العلم»: ٨٤/٢، وذكره ابن القيم في إعلام الموقعين: ٥٢/١، ورواه أبو داود: كتاب النكاح (٦)، باب (٣٢): فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات رقم (٢١١٦).

(٢) أخرجه بنحوه في الموطأ، كتاب العقول (٤٣)، باب (١٣)، العمل في عقل الإنسان: ٨٦٢/٢، رقم (٨).

(٣) قال ابن عبدالبر: ومن القياس المجمع عليه:

ـ صيد ما عدا الكلاب من الجوارح قياساً على الكلاب لقوله تعالى: ﴿وَمَا عَلَّمْتُم مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ﴾ [المائدة: ٤].

ـ وقياس المحصنين على المحصنات في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ [النور: ٤].

ـ وكذلك قوله تعالى في الإماء ﴿فَإِذَا أُحْصِنَّ﴾ [النساء: ٢٥]، فدخل في ذلك العبيد قياساً عند الجمهور.

ـ وقال تعالى في جزاء الصيد المقتول في الحرم: ﴿وَمَن قَتَلَهُ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا﴾ [المائدة: ٩٥] ـ فدخل فيه قتل الخطأ قياساً عند الجمهور.

ـ وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا﴾ [الأحزاب: ٤٩]. فدخل في ذلك الكتابيات قياساً، فكل من تزوج كتابية وأطلقها قبل المسيس لم يكن عليها عدة، والخطاب قد ورد بالمؤمنات.

وقال في الشهادة في المداينات: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢] فدخل في معنى قوله: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [البقرة: ٢٨٢]. قياساً المواريث والودائع والغصوب وسائر الأموال، جامع بيان العلم وفضله: ٣٧٤، ٣٧٥ بتصرف، وانظر: إعلام الموقعين: ١٣٣/١ وما بعدها.

ثانياً ـ إنّ القياس من مسميات الرأي، أي بينهما عموم وخصوص مطلق[1].

ثالثاً ـ إنَّ إجماع الصحابة في تلك النّوازل كان من قبيل الإجماع السكوتي، وهو حجة لتكرره قولاً وعملاً.

رابعاً ـ إنَّ ما ذكر من ذمّ الرأي ليس من هذا الباب، بل هو من قبيل القياس الفاسد الذي لا اختلاف في ردّه.

والذي أخلص إليه: هو أنّ العمل بالقياس كان معهودا عند الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ بدليل ما ذكر من الآثار في هذا المسلك، ومن رام زيادة فعليه بمظانها؛ إذ لولا كراهية التطويل لبسّطت القول فيها هاهنا، ولكن التّنبيه على أنّ إجماع الصحابة قد بلغ حدّ التواتر المعنوي[2] ـ وإن كانت الآثار آحاداً بالنظر إلى أفرادها ـ يغني عن ذلك. فمن فهم ووفِّق فالقليل يكفيه.

٤ ـ دليل الحجيّة من جهة المعقول: وجه الدليل فيه ما يلي:

أولاً: من المعلوم بداهةً أنَّ الأحكام لم تشرع إلا لتحقيق مصالح

(١) الرأي: هو اعتقاد النفس أحد النقيضين عن غلبة الظن... ويقال للقضية المستنتجة من الرأي رأي، ويقال بكل قضية فرضها فارض رأي أيضاً. وأصحاب الرأي: هم أصحاب القياس، لأنهم يقولون برأيهم فيما لم يجدوا فيه حديثا أو أثراً، والفرق بين الرأي والقياس أنّ الرأي أعمّ من القياس والرأي على ضربين: رأي محض لا يستند إلى دليل، فذلك المذموم الذي لا يعوّل عليه، ورأي يستند إلى النظر في أدلة الشرع من النصر، والإجماع... وغيره ولهذا يقال: «رأي مالك، والشافعي عن كل حكم صار إليه أحدهم، سواء كان مستنده فيه القياس أو غيره، والقياس أخصّ من الرأي» الكليات: ١٣١، القاموس المحيط: ١٦٥٩، شرح مختصر الروضة: ٢٨٨/٣، ٢٨٩، المحصول: ٦١/٥، ٩٥.

(٢) جاء في البحر المحيط ما يلي: «قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله، وهو قطعي. وقال الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه عند جماهير المحققين من الأصوليين». ٣٣/٧ بتصرف، وانظر: شرح مختصر الروضة: ٢٦٥/٣، البرهان: ٧٧٠/٢، شرح التلويح ٥٦/٢، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور عبدالكريم زيدان: ٢٢٢.

العباد، بدليل اقترانها بالعلل التي هي مظنة المصلحة[(١)]، فإذا تماثل المسكوت عنه والمنصوص عليه في هذه المظنة تعيّن ـ تحقيقا لمقصود الشارع ـ إلحاق المثل بمثله والشيء بعدله ونظيره، وتحرير ذلك: أنّه إذا كان مقصد الشرع من تحريم الخمر ـ هو المحافظة على العقول، فإنّ كلَّ ما يعارض ذلك المقصد هو في حكم المنصوص على تحريمه وردّه[(٢)].

ثانياً: إذا كنَّا نعلم قطعاً أنّ النّصوص متناهية لانتهاء الوحي، وهي ممَّا يقبل الحصر والعد، وأنَّ الوقائع والنّوازل غير متناهية ولا يحدها لا حصر ولا عدّ، ونعلم أنَّ ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، إذا علمنا ذلك جزمنا أنَّ القياس معتبر في الشرع حتى تستوعب الحوادث وتصبح النصوص شاملة لكل ما يستجد، حتى تصان بعض الوقائع عن التعطل عن الحكم الشرعي[(٣)].

ثالثاً: ثمَّ إنَّ القياس دليل تؤيده الفطرة والمنطق الصحيح، وتتحاكم إليه العقول السليمة؛ إذ الكلّ يجزم أنَّ ما جرى على أحد النظيرين يجري على الآخر، وأنَّ التماثل في العلل يقتضي التماثل في الأحكام، فمن منع من تصرف فيه اعتداء على النّفس مثلاً أو على الغير، يقيس عليه كل فعل أو تصرف مآله الإضرار بالنفس أو الغير[(٤)].

هذه مسالك تمسّك بها الجمهور في إثبات الحجيّة، ولكنَّها لم تسلم من انتقادات نفاة القياس[(٥)].

---

(١) هذا مبني على قول الجمهور من أنّ الأحكام معللة، والعلة باعثة على نقل الحكم من الأصل إلى الفرع. انظر: الموافقات: ٤/٢، ٥ كشف الأسرار: ٥٣١/٣ وما بعدها، التوضيح: ٦٤/٢، شرح العضد: ٢٣٨/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٠٨، حاشية التوضيح على تنقيح الفصول: ١٥٣/٢، إعلام الموقعين: ١٩٧/١ وما بعدها.

(٢) انظر: حاشية التوضيح: ١٥٣/٢، المصفى: ابن الوزير: ٣٣٠، أصول الفقه: عبدالكريم زيدان: ٢٢٢، أصول الفقه: وهبة: ١٨٨/١.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة: ٢٦٦/٣، المعتمد: البصري: ٢٢٨/٢، المستصفى: ٢٤٠/٢، أصول الفقه: وهبة: ١٨٩/١.

(٤) انظر: كشف الأسرار: ٥١٥/٣، أصول الفقه: وهبة: ١٩٠/١.

(٥) انظر: أدلة القول الثالث.

ب ـ القول الثاني: وجوب العمل بالقياس شرعاً وعقلاً:

ممن أوجب العمل شرعاً وعقلاً: القفّال وأبو الحسين البصري[1]، ولهم في ذلك دروب من الحجج والاعتلال أذكرها هنا مختصرة؛ وأحيل تفصيل ذلك على مظانها الأصلية وإليك بسط أدلتهم:

١ ـ إنّ الحوادث لا نهاية لها، والعقل يقتضي وضع طريق لتعميم الحوادث بالأحكام وجوباً؛ بإلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه صيانة لبعض الوقائع عن التعطل عن الحكم الشرعي؛ لأنَّ النصوص متناهية، والأنبياء مأمورون بتعميم الحكم في كلِّ صورة، فاقتضى العقل وجوب التعبد بالقياس.

قال أبو الحسين البصري: «كلّ حادثة فلا بد فيها من حكم، ولا بد من أن يكون إليه طريق. وكثير من الحوادث لا نص فيها، ولا إجماع، وليس بعدها إلاَّ القياس. فلو لم يكن القياس حجة، خلت كثير من الحوادث من أن يكون إلى حكمه طريق»[2].

٢ ـ إنَّ العقل يوجب قياس ما اتحدت فيه العلل؛ فتلحق أحكام الأصول بفروعها للاشتراك في العلة.

تحرير ذلك: أننا إذا علمنا ـ مثلاً ـ أنَّ قبح شرب الخمر يحصل عند شدتها، وينتفي بانتفائها، كان ذلك أمارة تقتضي كون شدة الخمر هي العلة في تحريمها، ثمَّ علمنا بالعقل ثبوت تلك العلة في النبيذ، فالعقل يوجب هنا قياس النبيذ على الخمر؛ لأنَّ العقل يقتضي قبح ما ظنّنا فيه أمارة المضرة[3].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: عبدالعلي الأنصاري: ٣١٠/٢، المحصول: ٢٢/٥، شرح العضد على مختصر ابن الحاجب: ٢٤٨/٢، المعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين البصري: ٢١٥/٢، شرح التلويح على التوضيح: ٥٣/٢، نهاية السول: الأسنوي: ١٣/٣، منهاج العقول: البدخشي: ٩/٣، المستصفى: ٢٣٤/٢.

(٢) المعتمد في أصول الفقه: ٢٢٨/٢، وانظر: المستصفى: ٢٤١/٢، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: الدكتور الخن: ٤٧٣.

(٣) انظر: المعتمد: ٢١٥/٢.

٣ - إذا ثبت ظنّا أنَّ المصلحة تقتضي إثبات الأحكام بالقياس، وأنّ ذلك أنفى للضرر، فيجب اتباعه عقلاً؛ دفعاً للضرر؛ وتحصيلاً للمصالح[(١)].

إنّ الحجج لهذا القول وغيره من جهة المقايسات والنّظر تطول، وقد تقصّاها الأصوليون، كلٌّ لمذهبه، وفيما جئت به كفاية إن شاء الله عز وجل، كما أنَّ أدلتهم من جهة الشرع سبقت عند سرد أدلة الجمهور.

هذا وقد تضمن القول الأول والثاني معان وأدلة متفرقة من حيث الاستدلال على حكم التّعبد بالقياس، إلاّ أنّهما يلتئمان ولا يتنافران - إن شاء الله عز وجل - وذلك إذا قلنا: إنَّ كل واحد منهما ساق أدلته لإثبات أنّ القياس حجة يتعبد به، وإن اختلفا في الحكم، فمن هذا الاعتبار أضحى المذهبان مدرسة واحدة.

جـ - القول الثالث: جواز التعبد به عقلاً، إلاّ أنّه لم يرد العمل به شرعاً، بل ورد الشّرع بحظره، وهو قول داود بن علي الأصفهاني الظاهري وابنه محمد، وابن حزم، والقاشاني، والنهرواني[(٢)(٣)].

ولهم في الاحتجاج على ذلك وجوه، نذكر منها ما يلي:

١ - الكتاب:

استدلّوا بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾ [النساء: ٥٩].

وتحرير القول فيها: هو أنّ الله تعالى أمر بالردّ إلى كتابه وإلى

---

(١) انظر: الإحكام: الآمدي: ١٣/٤، المحصول: ٩٨/٥، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: الدكتور الخن: ٤٧٣.

(٢) إلاّ أن القاشاني والنهرواني كانا يقولان بالقياس إذا كانت علته منصوصة أو مومي إليها. انظر: المحصول: ٢٢/٥-٢٣، المنخول: الغزالي: ٣٢٦، إرشاد الفحول: ١٣٠/٢، المستصفى: الغزالي: ٢٧٤/٢، المسودة في أصول الفقه: آل تيمية: ٣٦٨.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم: ٥٥/٧، إحكام الفصول: الباجي: ٤٦٠، المنخول: ٣٢٥، شرح مختصر الروضة: ٢٤٦/٣.

الرسول ﷺ عند التنازع، ولا ذكر للقياس والرأي في ذلك، فالردّ إليهما (القياس والرأي) يقتضي مخالفة أمره تعالى المعلق بالإيمان، وفي هذا ما فيه[1].

وبقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩].

وبقوله عز وجل: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ [الأنعام: ١١٩].

وجه ذلك: هو أنّ الباري عزّ وجل فصّل الحرام وبيّنه في كتابه وسنّة نبيه (عليه السلام)، وصرح بأنّ كلّ شيء حلال إلاّ ما فصّل حظره، فإذا ثبت بهاتين الآيتين بيان جميع ما نهى عنه، بطل العمل بالقياس مع وجود التنزيل[2].

وبقوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣].

وبقول الله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وبقوله أيضاً: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨].

وبقوله أيضاً: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤].

ووجه الاستدلال بهذه الآيات: هو أنّ الدّين قد كمل، ولا معنى للإكمال إلاّ وفاء النّصوص بما يحتاج إليه أهل الشرع، وأنّ الله قد شهد بأنّ النّص لم يفرط فيه شيئاً، وأنّ رسوله ﷺ قد بيّن للنّاس كل ما نزل إليهم فإذا كان الأمر كذلك فإنّ إثبات الحكم بالقياس والرأي مراغمة للقرآن وردٌّ له، وذلك يقتضي أنّ في الكتاب كفاية وغناء عن القياس، لأنّه قد صح أنّ النّص قد استوفى جميع الدين[3].

---

(١) انظر: المحلى: ابن حزم: ٥٦/١، الإحكام في أصول الأحكام: ١١٣/٧، ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: ابن حزم: ١٨.

(٢) انظر: المحلى: ٦٣/١، ملخص إبطال القياس: ٤٥.

(٣) انظر: المحلى ٥٦/١، الإحكام في أصول الأحكام: ١١٢/٧، المستصفى: ٢٥٦/٢، الوجيز في أصول الفقه: زيدان: ٢٢٣.

وبقول الله عز وجل: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٧٤].

ومقتضى هذه الآية: أنّه لا يحل ضرب الأمثال لله تعالى، والقياس - كما قال ابن حزم - ضرب الأمثال في الدين وهو حرام وباطل، لنهي الله تعالى عنه نصاً[(١)].

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ [المائدة: ٤٩].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: هو أنّها أبطلت الحكم بغير ما أنزل الله تعالى بدليل الأمر الذي تضمنه السّياق، والقياس حكم بالرأي؛ أي حكم بغير ما أنزل الله، فوجب ردّه وإبطاله لمخالفته منطوق الآية؛ إذ لو جعل الشارع لأحد أن يحكم برأيه لجعل ذلك لرسوله ﷺ[(٢)].

وبقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١].

بيان ذلك: أن القول بالقياس يعارض مدلول هذه الآية؛ لأنّ القياس تقدّم بين يدي الله ورسوله ﷺ، وتشريع ما لم يأت به الله، واستدراك عليه[(٣)].

وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦].

وجه ذلك: أنّ الله تعالى نهى أن يقال في الدّين بغير علم. والاحتجاج بالقياس قفو لما لا علم لنا به، وقول في الدين بغير نص، فكان محرّماً وباطلاً[(٤)].

---

(١) انظر: المحلى: ٦٥/١، الإحكام في أصول الأحكام: ٩٩/٧، ٢٠/٨.

(٢) إحكام الفصول: الباجي: ٥٢٧، الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم: ٧٣/٧، المحصول: ٧٨/٥، ١٠٣.

(٣) الإحكام في أصول الأحكام: ٩/٨، المحصول: ١٠٣/٥، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢١١، الوجيز في أصول الفقه: زيدان: ٢٢٣.

(٤) الإحكام في أصول الأحكام: ٩/٨.

وبقوله عز وجل: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾ [النحل: ١١٦] فيها: أنّ الله تعالى حرم علينا أن نحكم في شيء من دينه تحليلاً أو تحريماً، وأنَّ من فعل ذلك كان مفترياً كذّاباً، وهذه صفة القائسين الموجبين بغير إذن الله، ففسد القول بالقياس(١).

وبقوله تعالى ـ حكاية عن رسله ـ: ﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ۖ وَمَا كَانَ لَنَا أَن نَّأْتِيَكُم بِسُلْطَانٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ١١].

قال ابن حزم تعليقاً على الآية: (فنص الله تعالى عن الأنبياء الصادقين أنّه ليس لهم أن يأتوا بسلطان إلاّ بإذن الله تعالى، والسلطان حجة بلا شك، فكلّ حجة لم يأذن الله تعالى بها في كلامه فهو باطل، ولم يأذن قط تعالى في القياس فهو باطل)(٢).

وبقوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا ۚ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

ووجه الاستدلال به: أن تعليل الحكم في الأصل، وثبوت علته في الفرع المقيس ظني، وهذا يعارض صريح الكتاب؛ لأنَّ القول بالقياس قول بالظن، وهذا يستلزم أنَّ الظنّ قد أغنى من الحق شيئاً، وذلك يناقض عموم النفي في هذه الآية. وهذا من أقوى ما تمسكوا به من الآيات كما قال صاحب المحصول(٣).

هذا تفصيل ما احتج به أنصار هذه المدرسة في هذا المسلك(٤)، وأمّا ذكر متنبههم في نفي القياس من جهة الآثار فسيذكر فيما يلي:

---

(١) المرجع نفسه: ١٩/٨، انظر المعتمد في أصول الفقه: أبو الحسين: ٢٢٩/٢.
(٢) المرجع نفسه: ٢٢/٨.
(٣) المرجع نفسه: ١٠٤/٥.
(٤) قال ابن حزم: «وفي آية واحدة مما ذكرنا كفاية لمن اتقى الله عز وجل ونصح نفسه، فكيف وقد تظاهرت الآيات بإبطال ما يدعونه من القياس في دين الله تعالى.». الإحكام: ٢٢/٨.

٢ ـ **متعلقهم من جهة السنة والآثار:**

ـ عن ابن عمر قال: «إنّ عمر رأى على رجل من آل عطارد قباء من ديباج أو حرير، فقال لرسول الله ﷺ: لو اشتريته؟ فقال: «**إنّما يلبس هذا من لا خلاق له**»، فأهدي لرسول الله ﷺ حلة سيراء[1]، فأرسل بها إليَّ، فقلت: أرسلت بها إليّ وقد سمعتك قلت فيها ما قلت؟ قال: «**إنَّما بعثتها إليك لتستمتع بها**»[2].

وعن ابن عمر قال: «رأى عمر عطارداً اليمني بالسوق حلة سيراء، فقال عمر: يا رسول الله، إني رأيت عطارداً يقيم في السوق حلة سيراء، فلو اشتريتها فلبستها لوفد العرب إذا قدموا عليك؟ فقال رسول الله ﷺ: «**إنّما يلبس الحرير في الدنيا من لا خلاق له في الآخرة**»، فلما كان بعد ذلك أتى رسول الله ﷺ بحلل سيراء، فبعث إلى عمر بحلة، وإلى أسامة بن زيد بحلة، وأعطى علي بن أبي طالب حلة، وقال شققها خمراً بين نسائك ـ فذكر أمر عمر ـ قال: وأمّا أسامة فراح في حلته، فنظر إليه رسول الله ﷺ نظراً عرف أنّ رسول الله ﷺ قد أنكر ما صنع، فقال: يا رسول الله، ما تنظر إلي، فأنت بعثت بها إلي؟ فقال: «**إنِّي لم أبعثها إليك لتلبسها، ولكن بعثت بها لتشققها خمراً بين نسائك**»[3]

في الحديثين إشارةٌ إلى إبطال القياس بدليل إنكار رسول الله ﷺ على عمر وأسامة ـ رضي الله عنهما ـ لتسويتهما بين الملك واللباس تحليلاً وتحريماً؛ إذ كلّ منهما قاس: أحدهما حرم قياساً، والثاني أحل قياساً، فأنكر عليهما القياسان معاً.

---

(١) حلة سيراء: «السيراء، كالعنباء: نوع من البرود فيه خطوط صفر، أو يخالطه حرير» القاموس المحيط: ٥٢٨.

(٢) بنحوه رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (٤٠): التجارة فيما يكره لبسه للرجال والنساء، رقم (٢١٠٤). ورواه مسلم في كتاب اللباس والزينة (٣٧)، باب (٢): تحريم استعمال إناء الذهب والفضة، رقم (٢٠٦٨).

(٣) رواه البخاري: كتاب الجمعة، باب (٧): لبس أحسن ما يجد، رقم (٨٨٦). رواه مسلم: كتاب اللباس والزينة (٣٧)، باب (٢): تحريم استعمال إناء الذهب والفضة، رقم (٢٠٦٨).

قال ابن حزم: «ولابد في هذين الحديثين من أحد احتمالين: إمّا أنّ النبي ﷺ إذ نهى عن لباس الحرير ثمَّ وهبهما حلل الحرير: أن يكون لبّس عليهما! وهذا كفر من قائله، أو أنّه (عليه السلام) بيَّـن عليهم المحرم من الحرير؛ وهو اللباس المنصوص عليه فقط، وبقي ما لم يذكر على أصل الإباحة، فأخطآ - رضي الله عنهما - إذ قاسا، وهذا هو الحق الذي لا يحل لأحد أن يعتقد غيره»[1].

وما روي عنه ﷺ أنّه قال: **«تفترق أمّتي على بضع وسبعين فرقة، أضرّها على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم، فيحلّلون الحرام، ويحرّمون الحلال»**[2].

بيانه: أنّ الحديث صريح في تحريم القول بالرأي والقياس، والتحذير منهما، وهو نص في موضع الخلاف يوجب طرح ما خالفه، والاحتراز عنه[3].

ويعضد ما سبق ما روي عنه (عليه السلام): **«تعمل هذه الأمة برهةً بالكتاب، وبرهةً بالسنة، وبرهةً بالقياس، فإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا»**[4].

- واستدلوا بقوله ﷺ: **«إنّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من صدورِ الرجال، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، وإذا لم يبق عالم اتّخذ النّاس رؤساء جهالاً، فأفتوا برأيهم، فضلّوا وأضلّوا»**[5].

---

(١) الإحكام: ٢٤/٨، بتصرف.

(٢) أخرجه الحاكم في المستدرك: ٥٤٧/٣، عن عوف بن مالك، والخطيب البغدادي في «تاريخ بغداد»: ٣٠٧/١٣، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ١٧٩/١.

(٣) انظر: ملخص إبطال القياس: ٦٩، المحلى: ٦٢/١، الإحكام: ٢٥/٨، إحكام الفصول: ٥٣١: كشف الأسرار: ٤٢٧/٣.

(٤) رواه أبو يعلى، رقم (٥٨٥٦)، وابن حجر في «المطالب العالية»، باب: ذم الفتوى بالرأي، رقم (٣٠٤٥)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ١٧٩/١، وقال: رواه أبو يعلى، وفيه عثمان بن عبدالرحمن الزهري متفق على ضعفه.

(٥) رواه البخاري: كتاب المعلم، باب (٣٤): كيف يقبض العلم، رقم (١٠٠)، رواه مسلم: كتاب العلم (٤٧)، باب (٥): رفع العلم وقبضه، رقم (٢٦٧٣)، عن عبدالله بن عمرو بن العاص.

بيان ذلك: أنَّ الفتوى في دين الله بالرأي والقياس قول بغير علم، وضلال مبين. ولا علم في الدين إلاَّ القرآن والحديث[1].

- واستدلوا أيضاً: بقوله ﷺ: «**إنّ الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدّ حدوداً فلا تعتدوها، ونهى عن أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء من غير نسيان لها - رحمة لكم - فلا تبحثوا عنها**»[2].

وهو بيان في إبطال القياس؛ لأنّ الشارع لم يجعل الحكم إلاّ لأمره ونهيه، فما فرضه من أحكام فيجب أن يحفظ فلا يضيّع، وما نهى عنه فيجب ألاّ ينتهك، وما سكت عنه فهو معفو عنه ومباح. فلمّا كان القياس خارجاً عن هذه الوجوه الثلاثة بلا شك كان باطلاً لا حجة فيه.

ويدخل في معنى الحديث السابق: ما روي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) قال: خطبنا رسول الله ﷺ فقال: «**أيها النّاس فرض الله عليكم الحج فحجوا**» فقال رجل: أكلّ عامٍ يا رسول الله؟: فسكت حتى قالها ثلاثاً، فقال رسول الله: «**لو قلت: نعم لوجبت ولما استطعتم، ذروني ما تركتكم فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشيء فأتوا ما استطعتم وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه**»[3].

قال ابن حزم: «فجمع هذا الحديث جميع أحكام الدين أولها عن

---

(1) انظر: ملخص إبطال القياس: ٥٦، النبذ: ابن حزم: ٦١ وما بعدها، الإحكام: ٣٩/٦، البحر المحيط: ٢٢/٧.

(2) رواه البيهقي في «السنن الكبرى»: كتاب الضحايا، باب: ما لم يذكر تحريمه ولا كان في معنى ما ذكر تحريمه، ١٢/١٠-١٣، عن أبي ثعلبة والخطيب التبريزي في «مشكاة المصابيح»، كتاب الإيمان، باب الاعتصام بالكتاب والسنة، رقم (١٩٧). وابن حجر في «المطالب العالية»، باب: البيان بأن أصل الأشياء الإباحة، رقم (٢٩٠٩).

(3) رواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٧٣): فرض الحج مرة في العمر، رقم (١٣٣٧). والنسائي: كتاب مناسك الحج (٢٤)، باب (١): وجوب الحج، ١١١/٥ وأحمد: ٥٠٨/٢.

آخرها.. فأيّ حاجة بأحد إلى قياس أو رأي مع هذا البيان الواضح»[1].

- كما استدلوا بقوله (عليه السلام): «**من قال في القرآن برأيه، فأصاب، فقد أخطأ**»[2]، وبقوله ﷺ فيما يرويه عنه ابن عباس (رضي الله عنه): «**من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار**»[3]، وبقول أبي بكر الصديق (رضي الله عنه): «أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إن قلت في آية برأيي أو بما لا أعلم»[4].

- وبقول عمر بن الخطاب (رضي الله عنه): «يا أيها النّاس، إنَّ الرأي إنَّما كان من رسول الله مصيبا لأنّ الله كان يريه، وإنّما هو منّا الظنّ والتكلُّف»[5].

- وبقوله أيضاً: «إياكم وأصحاب الرأي فإنَّهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا»[6].

كما استدلوا بقول علي (رضي الله عنه): «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه»[7]. إلى غير ذلك من نظائر هذه الأقوال عنه ﷺ وعن صحابته - رضوان الله عليهم - فكلها نصّ على تحريم القول بالرأي في دين الله، وردٌّ لدعوى الإجماع التي استدل بها الجمهور على حجية القياس، وللكلام في هذا المعنى موضع غير هذا.

---

(١) انظر: المحلى: ٦٤/١، ملخص إبطال القياس: ٤٢.

(٢) رواه أبو داود: كتاب العلم (١٩)، باب (٥): الكلام في كتاب الله بغير علم، رقم (٣٦٥٢) عن جندب بن عبدالله، والترمذي: كتاب تفسير القرآن (٤٨)، باب (١): ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم (٢٩٥٢).

(٣) بنحوه أخرجه أحمد ٢٣٣/١، ورواه الترمذي: كتاب تفسير القرآن (٤٨)، باب (١): ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه، رقم (٢٩٥٠) و(٢٩٥١).

(٤) انظر: جامع بيان العلم وفضله: ابن عبدالبر: ٥٢/٢، الإحكام لابن حزم: ٤١/٦: ٤١/٦، إعلام الموقعين: ٥٣/١.

(٥) انظر: جامع بيان العلم وفضله: ٤٧٦.

(٦) أخرجه الدارقطني في «سننه»، كتاب النوادر: ٨٣/٤، رقم (٤٢٣٦).

(٧) رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١): باب (٦٣): كيف المسح، رقم (١٦٢) قال ابن حجر: إسناده صحيح (تلخيص الحبير) ١٧٠/١١.

٣ ـ وحتى تكتمل ضروب الاحتجاج عند هذه المدرسة، رأيت من الضروري إيراد انتقادات أنصارها على أدلة الجمهور.

إليك وجه أقوالهم وردودهم:

أولاً: ـ زعم ابن حزم الأندلسي ـ رحمه الله ـ أنّ استدلال الجمهور بقوله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] في إثبات القياس ـ لا حجة لهم فيه؛ لأنّ المراد بالاعتبار التعجب؛ بدليل سياق هذه الآية، وغيرها من النظائر، كقول الله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً﴾ [النحل: ٦٦]، أي لعجباً، وكقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِى قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾ [يوسف: ١١١]، أي عجب[١].

بل في هذه الآيات برهان على إبطال القياس[٢]، لإخباره تعالى بأنَّ الشيء قد يخرج من حرام ويكون حلالاً، وأنَّ الحلال والحرام قد يخرجان من أصل واحد.

وتحريره: أنَّ اللّبن حلال خارج من بين فرث ودم حرام، والثمرة الواحدة قد تخرج رزقاً طيباً، وسكراً حراماً، فيبطل أن يكون للنظيرين حكم واحد. ولو كان للاعتبار معنى القياس ـ جدلاً ـ لكان من المجمل الذي لا يدرك من نصه المراد به، ولاحتيج إلى بيان وتفصيل، ولما لم يرد كيف يكون هذا القياس؟ ولا على ماذا نقيس؟... صح يقينا أنَّ الآية لم يرد الله قط بها القياس[٣].

---

(١) قال ابن عبدالسلام: «من العجيب استدلالهم بهذه الآية على جواز القياس مع أن الاعتبار في الآية يراد به الاتعاظ والازدجار، والمطلق إذا عمل به صورة خرج عن أن يكون حجة في غيرها بالاتفاق.. وهذا تحريف لكلام الله عز وجل عن مراده إلى غير مراده، ثم كيف ينتظم الكلام مع كونه واعظاً بما أصاب بني النضير من الجلاء أن يقرن ذلك الأمر بقياس الدخن على البرِّ والحمص على الشعير، فإنَّه لو صرَّح بهذا لكان من ركيك الكلام، وإدراجاً له في غير موضعه وقراناً بين المنافرات» (أهـ) نقلا عن البحر المحيط ٢٩/٧.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّٰرِبِينَ ﴿٦٦﴾ وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٦٧﴾﴾ [النحل: ٦٦، ٦٧].

(٣) انظر: النبذ في أصول الفقه: ٦٢، ٦٣، ٦٤، المحلى: ٥٦، ٥٧، الإحكام في أصول الأحكام: ٧٤/٧، وما بعدها، ملخص إبطال القياس: ٩.

ـ كما ادّعت هذه المدرسة أنّ ضرب الأمثال في كتاب الله ليس من قبيل القياس كما اصطلح عليه الجمهور، وإنّما فيه إخبار من الباري عز وجل على أنّه يحيي الأرض والموتى، وأنّه على كل شيء قدير. لا على أنّ بعض ذلك مقيس على بعض البتّة.

قال ابن حزم: «ولو كان هذا قياساً (يشير إلى آيات ضرب الأمثال التي ذكرها الجمهور) لوجب أن يحيي الله الموتى كل سنة في أول الربيع ثم يموتون في أوّل الشّتاء، كما تفعل الثمار وجميع النبات، وهذا مما لا يقوله إلا ممرور»[1].

ـ إن غاية ما في آية الجزاء[2] هو أنَّ المحرم إذا قتل صيداً متعمداً وجب عليه مثله من النعم، وتحديد المثلية موكول إلى عدلين من المسلمين. وأنَّ الآية نصّ لا قياس، وإنّما كانت تكون قياساً (كما قال ابن حزم) «لو قيل: كما أمرنا الله تعالى إذا قتلنا الصيد المحرم علينا قتله أن نجزيه بمثله من النعم، فكذلك إذا قتلنا شيئاً من النعم حراماً علينا لملك غيرنا له، فواجب علينا أن نجزيه بمثله من الصيد، وذلك باطل لم يقل به أحد، فأصبح الاحتجاج بهذه الآية في إثبات القياس مردود»[3]

ثانياً: ـ أمّا حديث عمر (رضي الله عنه): «هششت فقبّلت...»[4] فهو حجة في إبطال القياس؛ لأنَّ ابن الخطاب (رضي الله عنه) قاس بين المتماثلات والنظائر فظن أن القبلة تفطر كالجماع. فأخبره ﷺ أنَّ ما تماثل لا يستوي في الحكم، وأنَّ القبلة لا تلحق بأصلها (الجماع) في إفساد الصوم. وذلك نص في إبطال القياس، وإبطال دعوى أنَّ الأشياء المشتبهة يحكم لها بحكم واحد[5].

---

(١) الإحكام: ٨٤/٧، وانظر: ملخص إبطال القياس: ٢٧، النبذ: ٦٤.

(٢) هي قوله تعالى: ﴿فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥].

(٣) انظر: الإحكام: ٦٧/٧، إرشاد الفحول: ١٣٨/٢، ملخص إبطال القياس: ٣٣، النبذ: ٦٤.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر: الإحكام: ١٠٠/٧، ملخص إبطال القياس: ٣٤.

أمّا إثبات القياس بحديث معاذ (رضي الله عنه): «أجتهد رأيي ولا آلوا»[1] - فلا يستقيم؛ للطعن فيه سنداً ومتناً.

١ - أمّا من حيث السند: ففيه الحارث بن عمرو، وهو مجهول.

٢ - وأمّا من حيث المتن: فكيف يقول النبي ﷺ: **«فإن لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله»**، وهو يتلو قول الله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]. وعلى التسليم بصحة الحديث، فلا دلالة له إلاّ العمل بالقياس أيام النبوة فقط؛ لعدم اكتمال الشريعة[2].

- وفي قوله ﷺ: **«لعل عرقا نزعه»**[3] - إبطال دعوى تساوي المتشابهات في الحكم.

بيان ذلك: أنّ الرجل جعل من الخلاف في الشبه، علة لنفي الولد عن نفسه، فأخبره ﷺ - مبطلا لحكم الشبه - أنّ الإبل الورق قد تلدها الإبل الحمر. وهذا صريح في إبطال القياس[4].

- أمّا حديث الخثعمية[5] فلا متعلق للجمهور فيه؛ لأنّه ليس فيه أثر للقياس البتة - على قول ابن حزم وأنصاره -، بل هو نصّ جليّ على قضاء الدين؛ لأن الله أخبر في كتابه فقال: ﴿مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ [النساء: ١١٠]، فظنّت السائلة أنّ ديون الله خارجة عن هذا العموم، فأخبرها رسول الله ﷺ بأنّها داخلة في العموم، وزادها علماً بأنّ ديون الله أحق بالقضاء من ديون الناس. ثمّ إنّ بعض من استدل بهذا الحديث على القياس

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: النبذ: ٦٠، وما بعدها، إرشاد الفحول: ١٤٣/٢، المحصول: ٣٩/٥ وما بعدها.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) الإحكام: ١٠٦/٧، ملخص إبطال القياس: ٣٣.

(٥) تقدم تخريجه.

لا يرى أن يحج أحد عن أحد، ولا أن يصوم أحد عن أحد[1]، فكيف يستند إلى هذا الحديث في إثبات القياس.

أمَّا الاستدلال على صحة القياس بالتعليل واعتبار المعاني، فدعوى باطلة أيضاً عندهم.

قال ابن حزم: «أمَّا القول بالعلل التي يقول بها حذاق القياسيين عند أنفسهم، ولا يرون القياس جائزاً إلاَّ عليها: ـ فباليقين ضرورة نعلم أنَّه لم يقل قط بها أحد من الصحابة، والتابعين، وتابعي التابعين، وإنَّما هو أمر حدث في أصحاب الشافعي، واتبعهم أصحاب أبي حنيفة، ثمَّ تلاهم فيه أصحاب مالك...»[2].

ثالثاً: وما قيل في ذم الرأي والقياس لبرهان قاطع في رد دعوى إجماع الصحابة على العمل به.

هذا وقد تتبع أنصار هذا الاتجاه كل مسألة قيل إنَّها مجمع عليها، فأبطلوا الاستدلال بها على الحجية[3].

رابعاً: ـ أختم أصول هذه المدرسة بكلمة جامعة:

جاء في ملخص إبطال القياس ما يلي: «من المحال الباطل أن يكون الله يأمرنا بالقياس أو التعليل أو الرأي ثمّ لا يبين لنا: ما القياس؟ وما التعليل؟ وما الرأي؟ وكيف يكون كل ذلك؟ وعلى أي شيء نقيس؟ وبأي شيء نعلل؟... لأنَّ هذا تكليف ما ليس في الوضع»[4] هذه أقوالهم،

---

(١) انظر: الإحكام: ١٠٤/٧، ١٠٥، ملخص إبطال القياس: ٣٣.

(٢) الإحكام: ١١٧/٧ بتصرف، وانظر ملخص إبطال القياس: ٤٧ وما بعدها (فإن فيه تفصيلاً لإبطال التعليل) المسودة: ٣٦٨.

(٣) انظر: ملخص إبطال القياس: ٣٥ وما بعدها، الإحكام: ١١٩/٧ وما بعدها، شرح تنقيح الفصول: ٣٨٦.

(٤) ص ٧٣.

وأدلتهم مختصرة وبيِّنة ـ إن شاء الله ـ، يستغنى عن التوسع فيها بما قيل، ونترك التعقيب عليها بما سيذكر لاحقا ـ إن شاء الله ـ[1].

د ـ القول الرابع: يستحيل التعبد بالقياس عقلاً.

ومن قال باستحالة التعبد بالقياس عقلاً؛ الشيعة، والنّظام، ويحيى الإسكافي، وجعفر بن مبشِّر وجعفر بن حرب من المعتزلة، وغيرهم[2].

أمَّا حكاية حججهم فهي كما يلي:

أولاً: من القواعد التي لا مراد فيها في شريعتنا الغَرَّاء؛ هي أنّها توجب ـ في مواطن عدة ـ الجمع بين المختلفات، والتفريق بين المتماثلات. وهذا معروف بداهة بالاستقراء. وثبوت هذه القاعدة في شريعتنا يمنع من الاحتجاج بالقياس؛ لأنَّ الأصل فيه الجمع بين النظائر والأمثال[3].

بيان ذلك: أنَّ الشريعة قد بنيت ـ في صور عدة ـ على:

ـ الجمع بين المختلفات: ـ كالتسوية في الفدية بين قتل الصيد خطأً أو عمداً.

ـ والتسوية بين زنى المحصن والرّدة في وجوب القتل.

ـ وإيجاب الكفّارة بالقتل، والظهار، والوطء في الصيام، وهي أمور مختلفة.

ـ وجعل التراب طهوراً كالماء، مع أنّ الأصل في التراب التلويث.

ـ وإسقاط الصوم والصلاة عن الحائض.

---

(١) انظر: القول الراجح.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة: ٢٤٥/٣، المستصفى: ٢٣٤/٢، ومختصر ابن الحاجب وشروحه: ٢٤٨/٢، ٢٤٩، اللمع في أصول الفقه: الشيرازي: ١٩٩، المحصول: ١٠٧/٥، الأصول العامة في الفقه المقارن: تقي الحكيم: ٣٢٢، الوسيط في أصول الفقه: الزحيلي: ١٦٧/١، النبراس في مباحث من القياس: سليمان عبدالفتاح: ٥٠.

(٣) انظر: المحصول: ١٠٧/٥، إحكام الفصول الباجي: ٤٦٩، ٤٧٠، إرشاد الفحول: ١٣٠/٢، شرح البدخشي: ١٠/٣.

- والتفريق بين المتماثلات:

- كإيجاب الغسل بخروج المنيّ، دون البول مع أنّ مخرجهما واحد، ويتماثلان في الاستقذار.

- والتفريق بين حكم خروج المنيّ ودم الحيض في إعادة الصلاة.

- وقطع يد السارق في القليل، والعفو عن غاصب الكثير.

- والتفريق بين بول الجارية والصبي في حكم الغسل.

- وتحريم النظر إلى شعر المرأة ولو كانت عجوزاً، وإباحة النظر إلى محاسن الأمة الحسناء.

- وجلد القاذف بالزنى دون القاذف بالكفر.

- وكجلد قاذف الحرّ الفاجر دون قاذف العبد العفيف[1].

هذا تمام القول في هذه المسألة، وما ذكر من أمثلة وصور كاف للتنبيه على أنَّ خلاف المعقول (المتمثل في الجمع بين المتماثلات في الحكم) يوجب عدم الاحتجاج بالقياس.

ثانياً: من المعلوم بداهةً أنَّ المجتهدين قد اختلفوا في أقيسةٍ كثيرة، وهذا يقتضي احتمالين لا ثالث لهما:

أولهما: أن نقول كل مجتهد مصيب، وبالتالي نجمع بين المتناقضات، ونخالف ما أجمع عليه العقلاء من أنَّ الجمع بين النقيضين باطل.

ثانيهما: أن نقول: إنَّ المصيب واحد وهذا محال؛ لأنَّه يؤدي إلى ترجيح أحد الظنين على الآخر بدون مرجح، والترجيح بدون مرجح باطل باتفاق، فثبت بذلك أنَّ القياس ليس حجة في كلا الاحتمالين السابقين[2].

---

(١) انظر هذه الأمثلة في: إحكام الفصول: ٤٧٠، المحصول: ١٠٧/٥ وما بعدها، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٤٩/٢، المصفّى: ٣٢٩، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ٤٧٢، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٤ /٢٨.

(٢) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٤٩/٢، المستصفى: ٢٦٠/٢، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٢٩/٤.

ثالثاً: إنَّ القياس يفضي إلى الشقاق والنـزاع؛ لاختلاف الأذهان في استنباط العلل وإلحاق الفروع بأصولها، مما يؤدي إلى التفريق بين أفراد الأمة. ووقوع ذلك شاهد على ردّ كل ما يجرّ إلى هذه المفسدة التي نهى عنها الشارع في محكم تنزيله؛ حيث قال تعالى: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفۡشَلُواْ وَتَذۡهَبَ رِيحُكُمۡ﴾ [الأنفال: ٤٦]. فأضحى القول بالقياس باطلاً من هذا الوجه[1].

رابعاً: ثمَّ إنَّ الظنّ الذي يحيط بالقياس يجعله غير صالح للاعتماد عليه؛ لاحتمال ورود الخطأ عليه. فلا يجوز الإخبار عن أحكام الباري عزّ وجل بما هو مظنة لمجانبة الصواب. أضف إلى ذلك أنَّ الأحكام الشرعية لم تعرف إلاَّ بتعريف الشارع لها، لا بالقياس الذي تذهبون إليه[2].

خامساً: لو افترضنا جدلاً أن يكون للشرعيات علل لارتبطت بأحكامها البتة، ولاستحال انفكاكها عنها كما هو شأن العلل العقلية[3]، وذلك يوجب استقرار تلك الأحكام الشرعية قبل ورود الشرع لتقدم العلل عليها، وهذا محال تصوره[4].

سادساً: ثمَّ إنَّ الأحكام الشرعية مبنية على المصالح، ومن ذا الذي يدرك حقيقتها؟! ذلك أمر لا سبيل إلى معرفته إلاَّ من جهة التوقيف، ولما كان القياس مبنياً على غلبية الظن استحال الاستناد إليه في إثبات تلكم المصالح.

كما أنَّ من الأحكام ما لا يمكن إدراك الحكمة منه بالقياس، لأنَّها

---

(١) انظر: المحصول: ١٠٦/٥، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٥٠/٢، أصول الفقه: عبدالكريم زيدان: ٢٢٤.

(٢) انظر: إحكام الفصول: الباجي: ٤٦٧، المصفى: ابن الوزير: ٣٢٩.

(٣) تحرير ذلك: أنه يستحيل انفكاك الحركة القائمة بالجسم عن كونه متحركاً؛ لأن العلة في كونه متحركاً هي الحركة.
انظر: الإحكام: الآمدي: ١١/٤، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: ٤٧٣.

(٤) انظر: الإحكام: الآمدي: ١٢/٤.

واردة في الشرع على خلافه؛ كتحمل العاقلة الديّة، والحكم بالشفعة...[1].

سابعاً: ولما لم يقم دليل على التعبد بالقياس، فإنَّ القول به مفسدة يحظرها الشارع على القول بوجوب الأصلح في باب الدين[2].

هذا تمام بسط أدلتهم ومتنبههم في هذا الموضوع المتنازع فيه، ولا مطمع في حصر وتفصيل الحجج؛ فإنَّها كثيرة، وما ذكر في هذا الباب يغني عن مزيد الاستقصاء ـ إن شاء الله تعالى ـ فالمقصد هو التنبيه على أجناس هذه المستندات والمدارك التي توكأ عليها المتنازعون في هذا الباب، والتعقيب عليها، وبيان الراجح في هذه المسألة.

القول الراجح في حجية القياس:

ـ قبل الخوض في غمرة التعقيب والترجيح بين الأقوال والأدلة، يجب أن يحرّر محل النّزاع بين المثبت للقياس والمبطل له؛ لأنّ في ذلك بياناً لحجم الخلاف، وحصراً لأفراده. فكم من مسألة تناظرت فيها الأفهام واختلفت، ودبّ فيها الشقاق، وتشعّبت ضروب الاحتجاج فيها، ولكن بعد إمعان النّظر في موضوع الخلاف يتبيّن أنّه لفظي، أو أنَّه خلاف في التسمية، أو أنّ صور عدم الوفاق انحصرت في جزئيّةٍ من الأصل المتنازع فيه، أو أنّ مآل المدارس واحد، وإن تباينت مدركاتها ومتعلقاتها، وبالتالي تلتئم المعاني فلا تتنافر ـ إن شاء الله تعالى ـ تهذيب ذلك وتلخيصه:

١ ـ إذا كانت علة القياس ثابتة في أصله بالكتاب أو السنّة أو الإجماع[3]:

إذا كانت العلة منصوصاً عليها، فلا جدال في إلحاق حكم الأصل

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٦/٧، إحكام الفصول: الباجي: ٤٦٢.

(٢) انظر: إحكام الفصول: الباجي: ٤٦١، ٤٦٢، مناظرات في أصول الشريعة الإسلامية بين ابن حزم والباجي: الدكتور عبدالمجيد تركي: ٤٠٥.

(٣) هذا ما يعرف بمسالك العلة؛ وهي الوسائل التي يتذرع بها المجتهد لمعرفة علة حكم=

بالفرع. هذا ما أقرّ به المثبت والنافي معاً؛ فالقاشاني والنهرواني يقولان بالقياس إذا كان مسلك علته النص أو الإجماع. كما أنّ التّنصيص على العلل يوجب الإلحاق عند النّظام كذلك، وهو إذن منه بالقياس[1] وإن كان من القائلين باستحالته كما مرّ سابقاً.

قال الغزالي: «فإذاً قد ظنّ النّظام أنّه منكر للقياس، وقد زاد علينا إذ قاس حيث لا نقيس، لكنه أنكر اسم القياس»[2].

أي أنَّ التنصيص على العلة ليس أمراً بالقياس عند الجهور ما لم يرد التعبد به من الشرع، وهذا ما خالف فيه النظام فقال بالقياس في هذه الحالة

= معين. فقد يكون هذا المسلك نصاً، أو إجماعاً، أو غير ذلك من المسالك. مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]. و مقتضى الآية: أنها أمرت بقسمة المال الذي أفاءه الله على رسوله بلا قتال خشية من الأغنياء أن يستبدوا بالمال وحدهم دون الفقراء وهذه علة صريحة قطعية لتخصيص الفيء بهؤلاء الأصناف دون غيرهم.

و«كي» تفيد التعليل، ولم تستعمل في غيره. وقد يكون النّص على العلة قطعياً أو ظنياً... انظر تفصيل ذلك في المراجع التالية:

حاشية البناني على شرح الجلال على جمع الجوامع: ٢٦٢/٢ وما بعدها، الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع: ابن حلولو: ٣/ وما بعدها، المستصفى: ٢٨٨/٢، البحر المحيط: ٢٤٠/٧، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور هيتو: ٤٣٧.

(١) انظر: المحصول: ٢٢/٥، ٢٣، المستصفى: ٢٧٤/٢، المسودة في أصول الفقه: ٣٦٨، البحر المحيط: ٢٤/٧، النبراس في مباحث القياس: ٥٣، ٥٤.

ولرفع تناقضات النّظام توجيهات؛ منها:

١- أنّ العلة المنصوصة توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، لا بطريق القياس.

٢- أنّه يقصد معنى يفترضه، أي لو فرض نص شرعي على العلية، يكون ذلك إذناً بالقياس، وهذا لا ينافي الاستحالة.

٣- وقيل: إن المشهور عنده إحالة التعبد بالقياس، وما نقل عنه ثانيا فمجرد حكاية.

٤- أو أنه استثنى مسألة التنصيص على العلة من موضوع إحالة التعبد بالقياس...

انظر: المستصفى: ٢٧٢/٢، ٢٧٣، شرح مختصر الروضة: ٣٤٦/٣.

النبراس في مباحث القياس: ٥٤، أصول الفقه: الدكتور: هيتو: ٣٩٨.

(٢) المرجع نفسه: ٢٧٣/٢.

بعدما اعتنق سابقاً مذهب الاستحالة، فقد زاد على الجمهور إذ قاس حيث لا قياس.

٢ ـ القياس الجليّ[١]:

وهو مصدر اتفاق كذلك، فقد نقل عن داود أنّه لا ينكره وإن أحدث له تسمية أخرى؛ كالاستنباط، والاستدلال...

قال ابن حلولو: «الثالث: منع الخفي دون الجليّ، وعزاه المصنف، (أي صاحب جمع الجوامع) لداود، واختلف النقل عنه؛ فعزا له الغزالي والإمام المنع مطلقاً، وذكر ولي الدين عن الإمام الفخر أنّه ذكر عند إحالته عقلاً قال: والصحيح ما نقله عنه الإمام من التفريق بين الجليّ والخفيّ...»[٢].

قال ابن السبكي ـ رحمه الله ـ: «وعندي مختصر لطيف لداود ـ أيضاً ـ في أدلة الشرع لم يذكر فيه القياس، لكنّه ذكر شيئاً من الأقيسة الجليّة سمّاها الاستنباط»[٣].

ولكن ابن حزم الأندلسي يدّعي خلاف ذلك، وينكر أن يكون هذا قولا لداود أو أحد من أصحابه، بل هو قول لقوم لا يعتد بهم كالقاشاني وضربائه ـ على حدّ تعبيره ـ [٤] إلاّ أنّ ابن عبدالبرّ يقرر خلاف ما ادّعاه الأندلسي، فيقول: «وداود وإن أنكر القياس فقد قال بفحوى الخطاب[٥]، وقد جعله قوم من أنواع القياس»[٦]؛ لأنَّ أركان

---

(١) هو ما علمت علته قطعا إما بنصٍّ، أو فحوى خطابٍ، أو إجماعٍ،.. إحكام الفصول: الباجي: ٥٥٠.

(٢) المرجع نفسه: ٢٧٠/٢.

(٣) حاشية العطار على جمع الجوامع: ٢٤٣/٢.

(٤) انظر: الإحكام: ٦٦/٨، ٧٧.

(٥) فحوى الخطاب: هو ما يكون الفرع فيه أولى من الأصل بالحكم، لوضوح العلة وظهورها فيه. انظر: شرح مختصر الروضة: ٧١٨/٢.

(٦) جامع بيان العلم وفضله: ٣٨٤، ٣٨٥ بتصرف.

القياس موجودة فيه ففي قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]. أربعة أركان:

الأصل: وهو تحريم التأفيف.

والفرع: وهو تحريم الضرب.

والعلة: وهي تعظيم الوالدين.

والحكم: وهو التحريم[1]، هذا على القول بأنَّ الدلالة هنا قياسية.

وعليه فإن داود وغيره قائل بالقياس في صورة من صوره، وإن أحدث مصطلحا يخالفه في الظاهر.

قال أبو الحسين السهيلي في «أدب الجدل» له: «كل من منع كون القياس حجة، فإنَّه يستدل به ثمَّ يسميه الاستدلال، والاستنباط أو الاجتهاد، أو دليل الشرع، أو غيره...»[2].

٢ ـ إذا كانت علة القياس مستنبطة: ففي هذه الصورة اختلف العلماء؛ لأنَّ المجتهد يُعمل أدوات النّظر في استخراج هذه العلة واستنباطها، ويعتمد في ذلك على المناسبة ـ أو تخريج المناط ـ وجماع ما قيل: أنَّ ما ثبتت علته بالنّص فلا خلاف في تعميم الحكم في كل ما يلحق به من فروع وصور.

وأنَّ مسمى ذلك واحد وإن اختلفت أسماؤه بين المثبت والنافي له.

قال أبو بكر الصيرفي: «المنكرون للقياس كأنّهم أنكروا التسمية، وإلاَّ فهم يعترفون به»[3].

وبيان ذلك أنَّ المحتج بالقياس يقول: إنَّ عملية تعميم الحكم تثبت بما يسمى قياساً، أمَّا المعطّل للحجية فيقول: إنَّ عملية التعميم قد ثبتت

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة: ٢/٧١٨.

(٢) نقلا عن البحر المحيط: ٧/٢٥.

(٣) نقلا عن البحر المحيط: ٧/٢٤.

بالنّص نفسه؛ لأنَّ في النّص على العلّة تعميمًا في كل جزئياته.

فمن هذا الاعتبار يكون الخلاف لفظيا مآله واحد. أي أنّه اختلاف لفظ ومبنى لا اختلاف مقصد ومعنى.

قال ابن كج: «النافي للقياس قائل به في كثير من المسائل، فمنه رجم الزاني قياساً على ماعز، ومنع التضحية بالعمياء قياساً على العوراء، وأنَّ حكم الحاكم وهو يدافع الأخبثين مكروه قياساً على الغضب...»[1].

والحاصل: أنَّ العلماء قد اتفقوا في صور عدّة من العملية القياسية وإن اختلفوا في الاصطلاح، وأضحى نزاعهم في الحجية مقتصراً على العلة المستنبطة (أي غير المنصوص عليها). هذا إذا لم نراع خلاف ما عزاه ابن حزم. أمّا إذا أعملنا قوله وإحالته، فإنَّ الخلاف يكون بين مدرستين فقط: مدرسة الظاهرية ومدرسة جماهير العلماء.

وفي أسوأ الحالات تكون مسائل الخلاف قد ذهبت، وسبل النِّزاع قد ضاقت واضمحلت، وانحصرت صورها في جزئية بسيطة ـ إن شاء الله تعالى ـ.

ـ هذا تمام القول في بيان محل النزاع، وهو أصل لكل ترجيح يعتمد في هذا الباب. وآن لنا أن نولي الوجوه جهة التعقيب ومعالجة الأدلة التي اعتمدت في موضوع الاحتجاج بالقياس، ثم نختار القول الصحيح فيه.

الموازنة بين الحجج:

بعد الجولة السابقة، وبعد تحرير محل النِّزاع أقف وقفةً إجماليةً للموازنة بين تلك المستندات التي قيلت، ولدفع التعارض الظاهر بين الأدلة التي اعتمدت في حجية القياس.

لقد تبيّن ـ بعد تقليب تلك الحجج ـ أنَّ عناصر التنازع تنحصر في المسائل التالية:

(١) نقلا عن البحر المحيط: ٢٥/٧.

هل القول بالقياس يصادم حقيقة اكتمال الدين؟.

ما حقيقة التعارض بين أحاديث الباب؟.

ما حقيقة التعارض بين أقوال الصحابة التي استند إليها كل فريق؟.

ما حقيقة التعارض في الاستدلال بالمعقول؟.

هل للأحكام علل تدور معها؟.

٣ ـ ولحسم مادة النِّزاع لابد من التحقيق في هذه المسائل لينجلي الحق إن شاء الله.

أولاً: القياس واكتمال هذا الدين:

ذكر نفاة القياس أنَّ الدّين قد اكتمل بتصريح القرآن وأنَّ الوحي قد استوعب جميع الحوادث والنّوازل، وأنَّ القول بالقياس تكذيب لما جاء به التنزيل. فقد قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، وقال أيضاً: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقال أيضاً: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ [النحل: ٨٩].

وللردّ على هذا الدليل يمكن أن يقال: إنَّ عدم القول بالقياس هو الذي يتعارض صراحة ومقتضى هذه الآيات، وبيان ذلك: أنَّ مجموع ما في القرآن كلي ولم يصرّح فيه بأحكام جميع الجزئيات على وجه التفصيل؛ وإلاَّ فأين في الكتاب: بيان أحكام الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج. بل أين مسألة العول، والمبتوتة[1]، والمفوضة[2]..؟ ونحوها.

فالاقتصار على قاعدة استغراق الوحي لكل الحوادث تفصيلاً وتعييناً،

---

(١) يقال: أبتَّ فلان طلاق امرأته أي طلّقها طلاقاً باتاً، ويقال: بتَّ فلان طلاق امرأته، بغير ألف، وأبتَّه بالألف وقد طلقها البتَّة.
ويقال: الطلقة الواحدة تُبتُّ وتَبت أي تقطع عصمة النكاح، إذا انقضت العدة وفي الحديث: «طلقها ثلاثا بتّة أي قاطعةً» انظر: لسان العرب: ٣٠٧/١، والمعونة: عبدالوهاب: ٨٤٩/٢.

(٢) نكاح التفويض اصطلاحاً: «هو ما عقد دون تسمية مهر ولا إسقاطه ولا صرفه لحكم واحد». شرح حدود ابن عرفة: أبو عبدالله الرصاع: ٢٥٦/١، وانظر في حكم نكاح التفويض: المقدمات الممهدات: ٤٧٨/١، توضيح الأحكام على تحفة الأحكام: التوزري: ٢١/٢، الحاوي: الماوردي: ٤٧٣/٩، ٤٧٩.

يؤدي حتماً إلى القول بأنّ هذا الدين لم يكتمل بعد - والعياذ بالله - والأصل أن نقول: إنّ الله قد أكمل دينه، بأن بيّن أحكام جميع الوقائع نصّاً وقياساً.

جاء في تفسير الرازي - رحمه الله - ما يلي: «إنّ المراد بإكمال الدّين أنّه تعالى بيّن حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بأن بيّن طريق معرفة الحكم فيها على سبيل القياس.. ثمَّ أنَّه تعالى كما أمر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة بياناً لكل الأحكام، وإذا كان كذلك كان ذلك إكمالاً للدّين»[1] ثمَّ إنَّ ما استدل به نفاة القياس من أنَّ القرآن قد جاء تبياناً لكل شيء، يوجب أنَّ لا حادثة إلاَّ ولها في الكتاب حكم.

هذا ما يجب أن يكون. فكيف يدّعي هؤلاء بأنّ ما ليس في القرآن يبقى على النّفي الأصلي!. هذا عين التناقض، وفيه إثباتٌ إلى أنَّ من الحوادث ما لا يشير إليه القرآن تفصيلاً، بل يحيل فيه إلى ما تعبّدنا به من السنّة والإجماع والقياس...[2].

ثانياً: دفع التعارض بين الأحاديث:

لقد تعلّق كل فريق من جهة النقل بأحاديثٍ مرويّةٍ عن النبي ﷺ ولا يملك الناظر فيها حق الترجيح بين ما تعارض منها إلاَّ أن يحملها على وجه يصح استعمالها عليه؛ لأنَّ التعارض في الأخبار يجب دفعه بالإعمال - صونا لكلام العاقل عن التناقض - هذا إذا تعذر القول بالنسخ[3]. فأوّل مسلك

---

(١) التفسير الكبير: ٢٨٧/٤، ٢٨٨ - بتصرف، وانظر: تفسير التحرير والتنوير: ١٠٤/٦، زاد المسير في علم التفسير: ابن الجوزي: ٢٨٦/٢، وما بعدها، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح: ١٥٣/٢، ١٥٤.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة: ٢٧١/٣، إحكام الفصول: الباجي: ٥٢٦، البحر المحيط: ٢٦/٧، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٢٥/٤.

(٣) لدفع التعارض طريقان:

أ - طريقة المتكلمين: وهي تعتمد الجمع بين الدليلين كمسلك أول، ثم الترجيح بينهما إذا تعذر إعمالهما، ثم نسخ أحد الدليلين والعمل بالآخر، فإن تعذرت تلك الوجوه قالوا بتساقطهما.

ب- طريق الحنفية: وهي تقوم على تقديم النسخ على غيره من المرجحات، ثم الترجيح، ثم الجمع، ثم تساقط الدليلين. انظر: فواتح الرحموت: عبدالعلي الأنصاري: ٢٨٩/٢.

يلجأ إليه في ذلك هو أن نجمع بين تلك الأدلة إذا وجدنا لذلك سبيلاً.

وطريق الجمع أن يقال: إنّ الأحاديث التي استدل بها الجمهور تحمل على القياس الصحيح الذي استكمل شروط الحجية، وتحمل أخبار المبطلين للقياس على القياس الفاسد الذي يصادم نصوص الشرع[1].

ثالثاً: دفع التعارض بين أقوال الصحابة:

نتبع في ذلك المسلك ذاته فنحمل أقوال الصحابة الدالة على ذمّ القياس على حال وجود النّص؛ إذ لا اجتهاد ولا رأي في مورده، ثم نحمل أقوالهم الحادثة على القياس والرأي على حال انتفاء النص، احترازاً من تناقض الدليل الشرعي. لأنّه قد تبيَّن بالاستقراء أنّ كل ذامٍّ للرأي من الصحابة مستعمل له في الأحكام، ودونك ما نقل عنهم من نصوص.

قال الباجي: «فثبت بذلك أنّهم لم يريدوا بذلك إبطال القياس والرأي جملة، وإنما قصدوا إبطال رأي مخصوص»[2] وعليه فإنَّ الصحابة مجمعون على أنّ القياس الصحيح حجة، كما أنَّهم مجمعون كذلك على أنَّ القياس الفاسد باطل. والله أعلم.

رابعاً: الموازنة بين الحجج العقلية:

ذكر من أحال القياس عقلاً أنَّ في شريعتنا جمعاً بين المختلفات، وتفريقاً بين المتماثلات، وأنّ ذلك يبطل حتمية إلحاق المسكوت عنه بالمنطوق لعدم الاطراد في انتظام معاني الأصول والفروع.

ولتخفيف حدة هذا الإيراد يقال: إنَّ المثبت للقياس لا يدّعي وقوعه

---

(١) انظر: إحكام الفصول: ٥٣٤، مناظرات في أصول الشريعة: ٣٧٨، شرح مختصر الروضة: ٢٨٨/٣.
هذا وقد سلك الباجي ـ رحمه الله ـ طريقاً آخر للترجيح حيث قال في إحكامه: «إن أكثر هذه الأخبار (أي الأخبار التي استدل بها نفاة القياس) لا يصح الاحتجاج بها فيما طريقة العمل، فكيف فيما طريقة العمل واليقين؟ ولا يصح أن يعارض بها الأخبار التي رويناها التي أكثرها مما اتفق الإمامان على تخريجه في الصحيح» ٥٣٣.

(٢) المرجع نفسه: ٥٣٣.

في صورة ما حتى يقوم دليل على كون الحكم معللاً، ودليل على عين العلة التي استنبطها المجتهد، ودليل آخر على وجود تلك العلة في الفرع، عند ذلك يلحق بالأصل ما وجد فيه ذلك المعنى من الفروع. فلا يقال بالقياس إلاَّ حيث تفهم المعاني، وتكتمل الشروط، وتستوفى الأركان.

تحرير ذلك: أنّ الأحكام ثلاثة أقسام:

١ ـ قسم معلل الأحكام: كالحجر على صبيّ لضعف عقله.

٢ ـ وقسم غير معلل: كالتعبدات.

٣ ـ وقسم متردد فيه: وهو ما يتردد في كونه معللاً أو لا. كحديث ولوغ الكلب[(١)] واستعمال التراب في غسله هل هو تعبد أم معلل؟. وثمرة الخلاف: هي أنّنا إذا قلنا: هو تعبد لا نقيس على التراب غيره في جواز إزالة أثر الولوغ، أمَّا إذا قلنا: هو معلل، قام الماء وغيره مقام التراب في الإزالة[(٢)].

ومقتضى هذا التقسيم أن أقول: لا قياس إلاَّ حيث أدركنا التعليل في الأحكام؛ ومعرفة العلل يوجب تعميم الحكم في كل ما تماثلت معانيه. أمَّا التعبدات فلا مجال للقياس فيها لتعذر فهم المعنى التي تعلق بها الحكم.

قال الغزالي: «ولما كثرت التعبدات في العبادات لم يرتض قياس غير التكبير والتسليم والفاتحة عليها، ولا قياس غير المنصوص في الزكاة على المنصوص، وإنَّما نقيس في المعاملات . . وما علم بقرائن بناؤها على معان معقولة ومصالح دنيوية»[(٣)].

---

(١) وهو ما ورد في قوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم، فاغسلوه سبعاً إحداهن بالتراب**» وفي لفظ «**أولاهن**» وفي لفظ آخر «**أخراهن بالتراب**».

(٢) انظر تفصيل المسألة في: المستصفى: ٢٦٤/٢ وما بعدها، شرح مختصر الروضة: ٢٧٥/٣، إحكام الفصول: الباجي: ٤٧٠، ٤٧١، المصفى: ٣٢٩.

(٣) المرجع نفسه: ٢٦٤/٢، ٢٦٥.

ثمَّ إنَّ دليل الإحالة العقلية مبني على صور نادرة وهي واردة على خلاف الغالب، والأصل أنَّ الغالب لا يلحق بالنّادر. أي أنَّ ما ذكر من أنَّ مدار الشرع على الجمع بين مختلفات، والفرق بين المتماثلات، لا يقوى على مصادمة الغالب في الأحكام الشرعية.

جاء في المحصول ما يلي: «أمَّا شبهة النّظام ـ فجوابها: غالب أحكام الشرع معلّل برعاية المصالح المعلومة، والخصم إنَّما بيّن خلاف ذلك في صور قليلة جدّاً، وورود الصور النادرة ـ على خلاف الغالب ـ لا يقدح في حصول الظن»[1].

وعلى التسليم جدلاً أنَّ الشريعة أتت بما لا مجال للعقول في إدراكه، فإنَّ هذا لا يبطل القياس؛ لأنَّ مجموع ما جمعته من متفرقات لا يخول تعميم الحكم، كما أنّ عدم الوصول إلى إدراك الحكمة من جمع النقيض إلى نقيضه بالنسبة لمجتهد ما، لا يقتضي عدم وجود تلك الحكمة أو العلة، فعدم الوجود لا يقتضي عدم الوجدان، وأهل الاجتهاد درجات كما نعلم. هذا وقام العلماء بتفنيد هذه الحقيقة حيث ذكروا حِكماً لتلك المتماثلات التي فرقت، وتلك المتفرقات التي اجتمعت[2].

ثمَّ إنَّ القول بأنَّ أحكام الشرع لا تعرف إلاَّ بتعريف الشارع لها توقيفا، وأن لا يجوز الإخبار عن الباري بقياس أو رأي، فمردود؛ لأن القائس مخبر عن الله تعالى من حيث إنَّه تعبده بالقياس ونصب له الأمارات والعلل على الأحكام، وأمره أن يحكم بموجبها[3].

---

(١) ٥/١١٤، وانظر: الفروق: القرافي: ١٠٤/٤، أصول الفقه: أبو النور: ٢٩/٤.

(٢) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٥٠/٢، هذا وقد فصل الطوفي في شرحه على مختصر الروضة ما جاء مجملا في متن هذه الرسالة، فقال: «والجواب التفصيليّ أنّ الصور المذكورة كلها أو جلها يمكن التخلص منه إما بمنع الحكم من فرق أو جمع: بناء على اختلاف المذاهب في ذلك، أو بإيداء المناسب» ثم راح يستعرض جزئيات المسألة المتنازع فيها ثم يجيب عنها بما يفحم. فلتنظر: ٢٧٥/٣ وما بعدها. بتصرف.

(٣) انظر: إحكام الفصول: الباجي: ٤٦٧.

كمَّا أنَّ القول بوجوب الأصلح على الله تعالى، وأنّ القياس مفسدة لأنَّ الله لم يتعبدنا به، فمصادرة ظاهرة لكل ذي مسكة[1]؛ لأنَّ النّزاع دائر حول مسألة حجية القياس، والمثبت لم يسلم بعدم الحجية، فكيف جعل النافي من هذه الدعوى دليلاً له في ردّ موضوع التنازع؟! وما الدليل على وجود الأصلح على الله تعالى؟!

قال الباجي ـ معقبا ـ: «وأول ما يجب أن يجاوبوا به المطالبة بالدليل على وجوب فعل المصلحة على الباري»[2].

أمَّا ردّ القياس بدعوى التناقض لاختلاف الأقيسة، فيمكن الإجابة عنه بأنَّ النقيضين شرطهما الاتحاد؛إذ لا مانع من أن يكون الشيء ونقيضه صواباً إذا اختلف الاعتبار، أو كانا لشخصين مختلفين.

ودليل ذلك الوقوع؛ فقد وجد شيء من ذلك في شريعتنا بالاستقراء. فالصلاة مثلاً واجبة على المرأة الطاهر، وغير واجبة على المرأة الحائض، كما أنَّ ركوب البحر جائز لمن أمن السلامة، وغير جائز لمن ظنّ الهلاك... فقولنا: كل مجتهد مصيب لا يؤدي إلى الجمع بين المتناقضات، كما أنَّ تصويب أحد الظنين لا بعينه جائز[3].

أمَّا القول بأنَّ القياس يفضي إلى الشقاق بحجة وجود الظنّ في مقدماته وأماراته، وبأنَّ الظنون تؤدي إلى اختلاف الأفهام، فإنّه ينتقض بجواز العمل بخبر الواحد والشهادة والفتوى، فكل ذلك ظنّي. كما أنّ الخلاف المنهي عنه هو ما كان في التوحيد، والإيمان، وجميع أصول الديانات، كما أنَّ التخاذل عن نصرة الدين منهي عنه كذلك[4]. أمّا الفروع فلا حرج في

---

(١) يقال: رجل ذو مسكة ومسك، أي: رأي وعقل يرجع إليه، وفلان لا مُسكة له أي لا عقل له. ويقال: ما بفلان مُسكة أي ما به قوّة ولا عقل. ويقال: فيه مسكة من خير، بالضم، أي بقية. لسان العرب: ١٣/١٠٨.

(٢) المرجع نفسه: ٤٦١.

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٤٩، المستصفى: ٢/٢٦١، أصول الفقه: أبو النور: ٤/٣٠.

(٤) انظر: المستصفى: ٢/٢٦٢، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٤٩، أصول الفقه: أبو النور: ٤/٢٧، أصول الفقه: الدكتور وهبة الزحيلي: ١٧٥.

الاختلاف فيها لمن أخذ بناصية الاجتهاد والعمل بالظن التي ترجّح صوابه واجب، ولا يلتفت إلى الاحتمالات المرجوحة.

جاء في شرح مختصر ابن الحاجب ما يلي: «أمّا إذا ظن الصواب، وكان الخطأ مرجوحاً فلا يمنع، فإنَّ المظان الأكثرية لا تترك بالاحتمالات الأقلية، وإلاّ لتعطلت الأسباب الدنيوية والأخروية»[1].

خامساً: تعارض الأقوال في تعليل الأحكام:

إنَّ المتفحّص لحجج والبراهين التي قيلت سابقاً، ليدرك أنّ أصل الخلاف في حجية القياس هو الاختلاف في مسألة تعليل الأحكام؛ فالظاهرية وأنصارهم يبطلون التعليل في الحكم الشرعي، وتعميم الأحكام عندهم توجبه النّصوص بصيغها لا بعللها. أمّا جمهور العلماء فعلى خلاف ذلك؛ فهم يقررون أنّ الأصل في الأحكام التعليل[2]، وأنّ النصوص الشرعية شاهدة على ذلك نصّاً وإشارةً وتنبيهاً.

وكل فريق منهم يستعرض أدلة يتعذر حصر آحادها. لكثرتها وتشعبها.

---

(١) المرجع نفسه: ٢٤٨/٢.

(٢) مدارس العلماء في تعليل الأحكام: اختلف علماء الأصول في ذلك على أربعة مذاهب:

المذهب الأول: يتبنى قاعدة عدم التعليل في الأحكام، وأنّ النّصوص تعمّم بصيغها لا بعللها. وهو مذهب الظاهرية.

المذهب الثاني: يشير إلى أنّ الأصل التعليل بكلّ وصف يصلح لإضافة الحكم إليه، وهو قول لبعض الأصوليين.

المذهب الثالث: يرى التعليل كأصل العام في النصوص، لكن لابد من تمييز الوصف الذي يتعلق به الحكم بدليل، وهو قول جمهور الأصوليين.

المذهب الرابع: يرى التعليل أصلاً عاماً في الأحكام ما لم يرد مانع منه. ويشترط عندهم تمييز الوصف الذي هو متعلق الحكم، وإقامة الدليل على أنّ النّص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة، وتعديته إلى غيره. وهو المختار عند الحنفية.

انظر: كشف الأسرار: ٥٣١/٣ وما بعدها، الوسيط في أصول الفقه: الدكتور وهبة: ٢١٣/٢ وما بعدها، تعليل الأحكام: الدكتور محمد شلبي: ١٣٠ وما بعدها.

لهذا سأكتفي فيها بالإحالة إلى مظانّها الأصلية[١].

ولاتباع الحق يجب أن يقال: إنّه قد ثبت بالاستقراء التام المفيد لليقين، أنّ الأحكام الشرعية معللة جملةً وتفصيلاً، على معنى: أنّها بنيت على أوصاف ومعان مفسر تشريعها بها.

برهان ذلك من القرآن: قول الله تعالى: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

وفي الآية تعليل حكم توزيع الغنائم على تلك الأصناف المشار إليها. ولفظ «كي» لا يحتمل غير العلة في وضعه اللغوي، ودلالته قطعية، ولا فائدة من وجوده إلاّ تعميم الحكم في كل ما يلحق به[٢].

وفي قوله تعالى: ﴿لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ إِذَا قَضَوْا۟ مِنْهُنَّ وَطَرًا﴾ [الأحزاب: ٣٧]. تعليل لما أمر به النبي ﷺ من الزواج بزينب التي كانت في عصمة زوج تبناه.

وفي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾ [المائدة: ٩١]. تعليل لتحريم الخمر والميسر بكونه يؤدي إلى النِّزاع والوقوع فيما حظره الشارع، وذلك يقتضي إسقاط الحكم ذاته على كل ما تضمنته تلك العلة بعمومها[٣] وأحيل في الاستدلال بالسنّة النبوية على ما ذكرته آنفا من أمثلة نقلية صحيحة تشير إلى مسألة تعليل الأحكام[٤] وجماع القول: أنّ هذه

---

(١) انظر: ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان والتقليد والتعليل: ٤٧ وما بعدها، كشف الأسرار: ٥٣١/٣ وما بعدها، منهج البحث في فلسفة أصول الفقه المقارن في التحيّل: الدكتور فتحي الدريني: ١ وما بعدها.

(٢) انظر: الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع: ٣/٣، وما بعدها، حاشية البناني على شرح الجلال: ٢٦٣/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٠٧، الوسيط في أصول الفقه: ٢١٦/٢، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور هيتو: ٤٣٧، المصفى: ٣٦١.

(٣) انظر: أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٠٧.

(٤) انظر: ص ٧٨.

الآيات وأمثالها تدل صراحةً على الجمع بين النّظائر بجامع التعليل المشترك فيها، وإلاّ كان سوق المعاني حيث يتنزه الشرع عنه.

لقد بيّن من خلال الموازنات السالفة: أنّ القول بوجوب القياس عقلاً إفراط، كما أنّ ادّعاء الاستحالة العقلية تفريط، والحق في التوسط، قال الله تعالى: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان: ٦٧].

قال الزركشي: «أفرط في القياس فرقتان: المنكر له، والمسترسل فيه، كغلاة أهل الرأي... فمن زعم أنّ الأحكام كلها تعبدية لا مجال للقياس فيها ألحقه بجحود الجبرية، ومن زعم أنّها قياسية محضة وأطلق لسانه في التصرف ألحقه بتهور المعتزلة»(١).

فلا ضير إذاً أن نحتج بالقياس إذا كان مقيداً بشروط، ومنضبطاً بأركان تمنع الغلو فيه، وتمنع أيضاً من مصادمة النصوص الصحيحة.

وعليه فإنّ الراجح ـ فيما يظهر ـ هو ما ذهب إليه جماهير العلماء من أنّ القياس جائز عقلاً، وواقع شرعاً. ولو لم يرد دليل في حجيته إلاّ الإجماع وتعليل النصوص لكان كافياً لتنبيه الفطن على هذا المدرك، فكيف وقد تواردت الأدلة على محجة واحدة. كما أنّنا علمنا أنّ الخصم لا ينكر صور القياس كلها. وإن اصطلح تسميةً لا تعارض الأصل؛ كالاستدلال والاستنباط...

ثمّ إنّ النفس لأشد سكوناً إلى قول الأكثر من أهل العلم، وأنّ مخالفة الجمهور ـ في موضوع الاحتجاج بالقياس ـ جرأة، وقد أظهر النّظر والأثر ما هو الحق والحمد لله ربّ العالمين(٢).

---

(١) البحر المحيط: ٣٦/٧، ٣٧.

(٢) لقد اقتصرت في هذه الموازنة على تمحيص الأدلة إجمالاً لاشتراكها في المسائل التي ذكرتها؛ لأنّه لا مطمع في التعقيب على الآحاد تفصيلاً، فضلاً عن حصرها.

⇦ المبحث الثالث: أركان[1] القياس:

سبق أن ذكرت في حقيقة القياس أنّه: بذل جهد في إلحاق صورة مجهولة الحكم بصورة معلومة الحكم، لأجل أمر جامع بينهما يقتضي ذلك الحكم. وهذا التعريف يقتضي أركاناً أربعة يتوقف عليها وجود ماهية القياس وحقيقته.

وهي تتمثل فيما يلي: الأصل، والفرع، والعلة الجامعة، وحكم الأصل.

وإليك تحرير القول في كل واحدٍ منها:

الركن الأول: الأصل:

* **حقيقة الأصل اللغوية:** للأصل في اللغة إطلاقات نذكر منها:

١ ـ أصل الشيء، ما منه الشيء؛ كالوالد أصل للولد، والشجرة أصل للغصن.

٢ ـ أو هو ما استند الشيء في تحقيقه إليه.

٣ ـ أو هو ما يبنى عليه غيره.

٤ ـ أو هو المحتاج إليه.

٥ ـ أو هو ما تفرع عنه غيره.

٦ ـ أو هو ما عرف به حكم غيره[2].

---

(١) أركان الشيء؛ أجزاؤه الداخلة فيه التي تتركب منها حقيقته، وتوجد بها هويته وماهيته. انظر: كشف الأسرار ٦١١/٣.

التقرير والتحبير: ابن أمير: ١٢٥/٣، شرح البدخشي على المنهاج: ٤٨/٣، الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع: ٢٧٧/٢، شرح مختصر الروضة: ٢٢٦/٣، الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: حسن السيناوي: ١١٤/٢، أصول الفقه: الدكتور وهبة الزحيلي: ١٦٢/١.

(٢) انظر في معنى الأصل لغة. البحر المحيط: ٢٤/١، وما بعدها، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٥/١، الإحكام: الآمدي: ٧/١، التقرير والتحبير: ١٢٤/٣، المعتمد: ٥/١، شرح التلويح على التوضيح: ٩/١، المحصول: ١٦/٥.

* **حقيقة الأصل اصطلاحاً**: يطلق الأصل في الشرع على ما يلي:

١ ـ الصورة المقيس عليها، أو هو الذي يقع عليه القياس وهو المراد هنا.

٢ ـ الراجح: كقولك: الأصل في استعمال الألفاظ الحقيقة، والكتاب أصل بالنسبة إلى القياس، أي أنَّ الأصل هنا يعني الراجح.

٣ ـ الدليل: كقولك: الأصل في تحريم الخمر الكتاب، أي الدليل في ذلك.

٤ ـ القاعدة المستمرة: كقولك: إباحة الميتة للمضطر هي على خلاف الأصل.

٥ ـ التعبد: كقولك: إيجاب الطهارة بخروج الخارج على خلاف الأصل، أي أنّ خروج النجاسة من محل وإيجاب الطهارة في محل آخر على خلاف الأصل.

٦ ـ ما يقتضي العلم به علماً بغيره: كقولك: الكتاب أصل السنّة، لما علم صحتها به.

٧ ـ الحكم الذي لا يعتبر به ما سواه: كقولك: هذا الحكم أصل بنفسه لا يقاس عليه[1].

هذا وقد اختلف في حقيقة الأصل: هل هو النّص الدّال على ثبوت الحكم، أو هو محل الحكم المشبه به، أو هو الحكم؟.

بيان ذلك: أنّ هناك طرقاً في إثبات حقيقة الأصل، وهي:

الطريق الأول: الأصل هو محل الحكم[2] المشبه به، سواء ثبت ذلك

---

(١) انظر في معنى الأصل اصطلاحاً: البحر المحيط: ٢٦/١، ٢٧، ٩٥، شرح التلويح: ٩/١، فواتح الرحموت: ٨/١، إرشاد الفحول: ١٤٩/٢، المصفى: ٧٧.

(٢) «سميّ الأصل محلاً للحكم، لأنّ الحكم تعلق به عقلاً تعلُّق الحالّ بمحلِّه حساً»، شرح مختصر الروضة: ٢٣٠/٣.

بالنّص أو الإجماع، أي أنّ الخمر (محل النّص) أصل يلحق به النّبيذ، ويعطي له حكمه، كذلك الأعيان الستّة المذكورة في حديث الرّبا ـ وهي البرُّ والشعير ونحوهما ـ أصل يقاس عليه غيره لوجود الجامع. وهذا مسلك للفقهاء[1].

الطريق الثاني: يرى أنصار هذا المذهب أنّ الأصل في القياس هو النّص الدال على الحكم، لأنّ النّص هو الذي يستند إليه الحكم، والأصل ـ كما هو معلوم ـ ما بني عليه غيره. فلا يصح أن يكون المحل أصلاً، لأنّه يحتاج إلى غيره.

فالأصل في قياس النبيذ على الخمر هو النّص الدال على تحريم الخمر، وهو النّص الذي ثبت به تحريم التفاضل[2] هذا مسلك المتكلمين ووجهتهم[3].

الطريق الثالث: يرى هذا المنهج أنّ الأصل في القياس هو الحكم، أي هو حكم النّص المتعلق بالخمر، وهو التحريم في المثال الأول، وهو تحريم التفاضل في المثال الثاني. هذا ما تبناه الإمام الرازي ـ رحمه الله ـ بعدما قال بفساد طريقة الفقهاء والمتكلمين.

قال الرازي: «ولما فسد هذان القولان (يشير إلى قول الفقهاء

---

(1) انظر: البحر المحيط: ٩٤/٧، اللمع: ٢١٣، التقرير والتحبير: ١٢٤/٣.

(2) أشير إلى حديث عبادة بن الصامت، عن النبيّ ﷺ قال: **«الذهب بالذهب مثلاً بمثل، والفضّة بالفضّة مثلاً بمثل، والتمر بالتمر مثلاً بمثل، والبرّ بالبرّ مثلاً بمثل، والملح بالملح مثلاً بمثل، والشعير بالشعير مثلاً بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى»** بنحوه مع اختلاف في بعض الألفاظ:
رواه مسلم: كتاب المساقات (٢٢)، باب (١٥): الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً، رقم (١٠٨٧) أبو داود: كتاب البيوع والإجارات (١٧)، باب (١٢) في الصرف، رقم (٣٣٤٩). الترمذي: كتاب البيوع (١٢)، باب (٢٣): ما جاء في أن الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل، رقم (١٢٤٠).

(3) انظر: شرح البدخشي على المنهاج: ٥٠/٣، شرح الأسنوي على المنهاج: ٥٠/٣، المحصول: ١٦/٥، الضياء اللامع: ٢٧٧/٢، الجواهر الثمينة: ١٩٩، ٢٠٠، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٧٥/٤.

والمتكلمين): بقي أن يكون أصل القياس ـ هو الحكم الثابت في محل الوفاق..»[1].

لقد سلك علماء الأصول ـ لبيان حقيقة الأصل ـ ضروباً من الترجيح بين تلك المدارس والأقوال؛ فمنهم من رجح طريقة الفقهاء[2]، وبعضهم ذهب إلى جمع وإعمال الأدلة والآراء، وأنّ النّزاع في هذه المسألة لفظيّ.

تلخيص ذلك: أنّ القياس يتوقف على النّص، وحكمه، ومحلّه، والأصل في كل شيء هو ما يتوقف عليه تحقق ذلك الشيء، فلا ضير إذن من إطلاق اسم الأصل على كل واحد من أركان القياس؛ فالنّص أصل، لأنه حكم يثبت به، ومحل الحكم أصل لتعلق الحكم به، والحكم أصل، لأنّ حكم الفرع ملحق به.

لكن المشهور بين الفقهاء في فروعهم ومناظراتهم أنّ محل الحكم هو الأصل[3].

الركن الثاني: حكم الأصل: والكلام فيه على ضربين:

١ ـ الحقيقة اللغوية للحكم:

الحكم مصدر من قولك: حكم بينهم، يحكم حكماً أي قضى، وحكم له وحكم عليه. وتعود أكثر تراكيب مادة «حـ ك م» إلى معنى المنع؛ ففي حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: «كان الرجل يرث امرأة ذات قرابة فَيعضُلُهَا حتى تموت أو تردّ إليه صداقها، فأحكم الله عن ذلك ونهى عنه»، أي منع عنه.

---

(١) المحصول: ١٧/٥، وانظر: الضياء اللامع: ٢٧٧/٢، إرشاد الفحول: ١٥٠/٢.

(٢) هذا ما ذهب إليه: الآمدي والرهوني؛ قال الآمدي: «إنّه الأشبه (أي كلام الفقهاء) لافتقار النّص والحكم إلى المحل بالضرورة من غير عكس»، الإحكام: الآمدي: ٩٢/٣ بتصرف، وانظر: شرح الأسنوي: ٥١/٣، الضياء اللامع: ٢٧٧/٢.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٩٦/٧، وما بعدها، شرح مختصر الروضة: ٢٢٩/٣، ٢٣٠، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٠٨/٢، الجواهر الثمينة: ٢٠٠، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٥٧/٤، ٥٨.

وفي قول جرير:

أبني حنيفة أحكموا سفهاءكم إني أخَافُ عليكم أن أغضبا[1]

إشارة إلى هذا المعنى؛ حيث قال: «أحكموا سفهاءكم» أي: امنعوهم من التعرض لي، وردُّوهم عنِّي لئلا أغضب. وسميَّ الحاكم حاكماً، لمنعه الظلم ورفعه عن الخصوم، كذلك قولك: حكم الرجل، أو حكَّمه وأحكمه ـ، يشير إلى منع الرجل مما يريد[2].

٢ ـ الحقيقة الاصطلاحية للحكم:

هو مقتضى قضاء الشرع المستفاد من خطابه المتعلق بأفعال المكلفين بالاقتضاء[3]، أو التخيير[4]، أو الوضع[5][6].

فالحكم وصف شرعي متعلق بفعل المكلف وجوباً أو حظراً أو تخييراً. . ، والحكم قضاء يتلبس بمعانيه مسمى المنع المشار إليه في الحقيقة اللغوية؛ فماهية الوجوب مثلاً مركبة من طلب الفعل والمنع من الترك، وحقيقة التحريم مركبة من طلب الترك والمنع من الفعل، كذلك النّدب والكراهة، إلاّ أنّ المنع فيهما أضعف منه في الوجوب والحظر[7].

---

(١) ديوان جرير: : ١٠٩/١، لسان العرب: ٢٧٠/٣، مادة الحكم.

(٢) انظر في معنى الحكم لغة: لسان العرب: ٢٧٠/٣، وما بعدها.

(٣) المراد بالاقتضاء: الطلب، وهو قسمان: طلب فعل، وطلب ترك، وكلاهما يشمل الإيجاب، والندب، والتحريم، والكراهة.
انظر: البحر المحيط: ١٥٧/١، شرح الأسنوي: ٤٣/١، شرح البدخشي: ٤١/١، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٢٢/١.

(٤) معنى التخيير: التسوية بين طلب الفعل، وطلب الترك، وهي تعني الإباحة. انظر البحر المحيط: ١٥٧/١، المرافق على الموافق: ٤٦.

(٥) المراد بالوضع: ما ورد سبباً، أو شرطاً، أو مانعاً، أو صحيحاً، أو فاسداً، وهو الحكم الوضعي. انظر: متن جمع الجوامع: ابن السبكي: ١٢٥، الأصل الجامع شرح جمع الجوامع: ١١/١.

(٦) انظر: شرح مختصر الروضة: ٢٣١/٣، شرح تنقيح الفصول مع حاشية التوضيح: ٧٤/١.

(٧) انظر: شرح مختصر الروضة: ٢٤٨/١، ٢٤٩.

لقد سيق هذا المعنى لبيان الاشتراك بين الحقيقة اللغوية والاصطلاحية في حدّ الحكم.

والآن وبعد معرفة أجزاء المُعَرَّفِ (حكم الأصل)، وبيان حقيقة أفراده، لابدّ من الإشارة إلى المعنى الشرعي لحكم الأصل مركبا.

قال الدكتور زيدان في تعريفه لحكم الأصل ما يلي: «هو الحكم الشرعي الذي ورد به النص في الأصل ويراد تعديته للفرع»[1].

وهذا حد لا يعرف إلاّ بعد معرفة المحدود؛ فلا يعرف حكم الأصل إلا بعد معرفة الحكم الشرعي والعكس، وهذا دور يحترز منه في الحدود. والأولى أن يقال في حد حكم الأصل ما يلي:

هو الوصف الشرعي الثابت للصورة أو الأصل المقيس عليه، أو هو الذي تعلق على العلة من التحليل والتحريم، والإيجاب، والإسقاط، كما ذكره صاحب اللمع[2].

الركن الثالث: الفرع: والكلام فيه على قسمين:

١ ـ الحقيقة اللغوية للفرع:

الفرع: أعلى الشيء، والجمع فروع، ويقال: فَرَعَ الشَّيْءَ يَفْرَعُهُ فَرْعاً وَ فُرُوعاً وتَفَرَّعه إذا علاه.

وفي الحديث: «كان يرفع يديه إلى فروع أذنيه[3]» أي: أعاليها.

وقيل: تفرّع فلان القوم، إذا علاهم، قال الشاعر:

وتفرّعنا من ابْنَيْ وائلٍ ... هامة العزِّ وجُرثُومَ الكَرَم

---

(١) الوجيز في أصول الفقه: ١٩٥.

(٢) انظر: اللمع: ٢٢١، البحر المحيط: ١٠٠/٧.

(٣) أخرجه أحمد: ٥٣/٥ عن مالك بن الحويرث، وبمعناه رواه مسلم: كتاب الصلاة (٤)، باب (٩): استحباب رفع اليدين حذو المنكبين، رقم (٣٩١) (٢٥) و(٢٦).

وفرع فلان فلاناً: بمعنى علاه، وفرع القوم، وتفرّعهم: بمعنى فاقهم وفارعة الجبل: أعلاه، وفرَّع وأفرع: صعد وانحدر، قال الشاعر:

فإن كرهت هجائي فاجتنب سخطي   لا يـدركَّـنـكَ إفراعـي وتـصـعـيـدي

فالإفراع هنا يعني الانحدار، ويأتي بمعنى الصعود كذلك؛ فهو من الأضداد[1].

٢ ـ الحقيقة الاصطلاحية للفرع:

جاء في بيان حقيقة الفرع شرعاً تعريفات كثيرة، أذكر منها ما يلي:

ـ قال الباجي ـ في تعريفه للفرع ـ: «هو ما حمل على الأصل بعلة مستنبطة منه»[2].

ـ وقال الطوفي ـ في تعريف الفرع ـ: «هو المحل الذي تعدّى إليه الحكم بالوصف الجامع بينه وبين محل النّص»[3].

بيان ذلك: أنّ الفرع هو المحل الذي تعدّى إليه حكم الأصل لوجود الجامع، وذلك كالنّبيذ في قولك: النبيذ مسكر، فيحرم قياساً على الخمر، وكالأمة في قولك: رقيق، فيسري فيها العتق كالعبد...

وهذه طريقة الفقهاء، كما ذكرت في حقيقة الأصل ـ تفصيلاً وترجيحاً ـ فلينظر. غير أنّني أشير إليه ههنا إشارةً خفيفةً، لئلا يخلو هذا الموضع عن بيانه.

فالقول الأول لحقيقة الفرع: هو محل الحكم المختلف فيه، وقيل: هو الحكم نفسه الذي في المحل، وقياس قول المتكلمين في الأصل أنّه نصّ يكون الفرع هنا هو العلّة، ولم يقل به أحدٌ منهم، لأنّ العلّة أصلٌ في الفرع، وفرع في الأصل، لهذا يتعذر جعل العلة فرعا في الفرع[4]. جاء في

---

(١) انظر: لسان العرب: ٢٣٧/١٠، وما بعدها، إصلاح المنطق: ابن السِّكيت: ٤٣، مختار الصحاح: أبو بكر الرازي: ٣١٩، ٣٢٠.

(٢) إحكام الفصول: ٥٢.

(٣) شرح مختصر الروضة: ٢٣٠/٣.

(٤) تفصيل ذلك في شرح مختصر الروضة: ٢٣٢/٣.

شرح ابن الحاجب: «وأمّا الفرع فقيل على الأول: أنّه محل الحكم المشبه، وعلى الثاني: أنّه حكمه، ولم يقل أحد أنّه دليله؛ وكيف يقال ودليله القياس»[1].

والمشهور في ذلك أنّ الفرع: هو المحل الذي عدي إليه الحكم، طردا لكلام الفقهاء في حقيقة الأصل ولئلا نغيّر مصطلحهم.

وفي الأخير أشير إلى أنّ ثمّة علاقة بين الحقيقة اللغوية والاصطلاحية للفرع المقيس عليه. ففي مسمى الفرع الشرعي، تنبيه على معنى الصعود الثابت لغة. على معنى، أنّ الصورة المقيس عليها ترتقي إلى الأصل لتأخذ حكمه للعلة المشتركة بينهما. هذا فيما ظهر لي ـ والله أعلم ـ.

الركن الرابع: العلة:

١ ـ الحقيقة اللغوية للعلّة:

إنّ للعلّة مسميات في عرف اللغويّين، نذكر منها ما يلي:

ـ هي مأخوذةٌ من العلل بعد النّهل، وهو معاودة الماء للشرب مرة بعد مرة، والعلل: الشّربة الثانية، وقيل: الشُّرب بعد الشُّرب تباعاً، يقال: علل بعد نهل[2].

قال الأصمعي: «إذا وردت الإبل الماء فالسَّقية الأولى النّهل، والثانية العلل»[3]، وفي حديث عليّ (رضي الله عنه): «من جزيل عطائك المعلول..»، أي: أنّ عطاء الله مضاعف يعل به عباده مرة بعد أخرى[4].

---

(١) شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٠٨/٢، وانظر البحر المحيط: ١٣٦/٧، المحصول: ١٩/٥، شرح البدخشي: ٥٠/٣، شرح الأسنوي: ٥١/٣، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٥٨/٤.

(٢) انظر: لسان العرب: ٣٦٥/٩، إصلاح المنطق: ٢١٥، مفتاح الصحاح: ٢٩١.

(٣) لسان العرب: ٣٦٥/٩.

(٤) لسان العرب: ٣٦٥/٩.

ومنه قصيدة كعب:

تَجْلُو عَوَارِضَ ذِي ظُلْمٍ إِذَا ابْتَسَمَتْ　　كَأَنَّهُ مُنْهَلٌ بِالرَّاحِ مَعْلُولُ[1]

والتعليل: سقي بعد سقي، وجني الثمر مرّة بعد أخرى، وعلّ الضارب المضروب، إذا تابع عليه الضرب[2].

وهي بمعنى الانتقال والخروج: كقولك: تعلّلت المرأة من نفاسها، وتعالّت، أي: خرجت من النفاس وطهرت، وحلّ وطؤها، كذلك يقال: اعتلّ فلان: إذا انتقل من الصحة إلى المرض[3].

والعلّة: المرض. فهي اسم لما يتغيّر حال الشيء بحصوله، فالعلة مثلاً تؤثر في ذات المريض فيقال: علَّ يعلُّ واعتلَّ أي مرض، فهو عليل[4].

٢ ـ الحقيقة الاصطلاحية للعلّة:

ورد في معناها ـ حيثما أطلقت على شيء في كلام الأصوليين ـ أقوال، وحدود نذكر منها ما يلي:

التعريف الأول: «العلَّة هي مناط الحكم؛ أي ما أضاف الشرع الحكم إليه، وناطه به، ونصبه علامة عليه»[5].

بيانه: أنّ العلة وصف تعلق بمعلوله بجعل الشارع لا بذاته، على معنى: أنَّ وجود هذا الوصف يستلزم جلب الحكم الثابت في الأصل إلى الصورة المقيس عليها.

جاء في الأصل الجامع للسيناوي ما يلي: «.. وقال الغزالي هي المؤثرة فيه بإذن الله أي بجعله لا بالذات... بمعنى أنَّ الله أجرى عادته

---

(١) مجموع مهمات المتون: ٧٧.

(٢) لسان العرب: ٣٦٦/٩.

(٣) انظر: البحر المحيط: ١٤٢/٧.

(٤) مختار الصحاح: ٢٩١.

(٥) هذا التعريف للغزالي في المستصفى: ٢٣٠/٢، وانظر: مجموع مهمات المتون: متن جمع الجوامع: ١٧٠، البحر المحيط: ١٤٤/٧، تقويم النظر: ابن الدهان: ١١٣.

بتبعية حصول تعلق الحكم لتحقق الوصف كما أجرى تبعية الإحراق لمماسة النّار»[1].

والقول بأنَّ العلّة مؤثرة في الحكم، هو ما عزاه السبكي للغزالي، وجرى عليه كلام الأصوليين نقلا عنه.

قال ابن حلولو: «..و الذي أطلقه (أي الغزالي) في المستصفى في غير موضع منه أنَّ العلل الشرعية علامات، وأمارات للحكم، وربما أطلق في مجاري الكلام أنّها الباعثة»[2].

اعترض على هذا التعريف بما يلي:

أحدهما: أنّ الحكم الشرعي قد تم، والوصف حادث، لأنَّه من أفعال المكلفين، والمعروف أنَّ الحادث لا يؤثر في القديم؛ لأنَّ تأثيره فيه يستدعي تأخر وجوده عنه؛ فقولنا ـ إنّ الله جعل الزِّنا مؤثراً في إيجاب الحد ـ باطل؛ لأنّ الزنا حادث وإيجاب الحدث قديم، والحادث لا يؤثر في القديم[3].

ثانيهما: أنّ العلة وصف مؤثر في الحكم، مبني على دعوى أنّ الأفعال مشتملة على صفاتٍ تكون هي المؤثرة في الأحكام عقلاً، وهذا عين ما ذهبت إليه المعتزلة في الحسن والقبح، وهو قول باطل؛ لأنّه لا تأثير لما أدركه العقل في الفعل من حسنٍ أو قبحٍ، وهو قول الغزالي نفسه[4][5].

---

(١) انظر: الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع: ٢/١٢٤، نهاية السول: ٣/٥٢، ٥٣.

(٢) الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع: ٢/٣١١، ٣١٢، وانظر: الوسيط في أصول الفقه: الدكتور وهبة الزحيلي: ١/٢٠٥.

(٣) انظر: نهاية السول: ١/٧٥، المحصول: ٥/١٣٠، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٤/٦٠.

(٤) انظر: نهاية السول: ١/٧٥، مناهج العقول: ١/٧٤، ٧٥، أصول الفقه: أبو النور: ٤/٦٠، ٦١.

(٥) أجيب عن هذه الاعتراضات؛ بأن تأثير الوصف ليس في الحكم ذاته، بل في تعلقه بالفعل، وهذا التعلق حادث يجوز له أن يتأثر بحادث مثله، وأن الغزالي يرى أنّ العقل يدرك في الأفعال حسناً وقبحاً، لكن لا تأثير له في الفعل. انظر: المراجع نفسها.

هذا على القول بأنّ العلل مؤثرة في الأحكام عند الإمام الغزالي، كما هو مبسوطٌ في كتب الأصول، وفي شفاء الغليل[1].

التعريف الثاني: العلّة: هي الوصف المؤثر في الحكم بذاته، وهو قول للمعتزلة بناء على قاعدتهم في التحسين والتقبيح العقلي[2].

التعريف الثالث: العلّة: هي الباعث على تشريع الحكم، على معنى أنّه لابدَّ أن يكون الوصف مشتملا على مصلحة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم، ولو لم يكن ذلك كذلك لامتنع التعليل بها في الأصل.

قال الآمدي: «إنَّ العلَّة لو لم تكن باعثة على تشريع الحكم، كانت وصفاً طردياً لا حكمة فيه، لامتناع التعليل بها في الأصل لوجهين:

الأول: أنّه لا فائدة فيها سوى تعريف الحكم، والحكم في الأصل معروف بالخطاب لا بالعلة المستنبطة منه.

الثاني: أنّ علة الأصل مستنبطة من حكم الأصل، ومتفرعة عنه، فلو كانت معرفة لحكم الأصل، لكان متوقفاً عليها، ومتفرعاً عنها، وهو دور ممتنع»[3] هذا اختيار الآمدي وابن الحاجب[4].

وتفسير الباعث (عندهما) ـ باشتمال الوصف على حكمة صالحة بأن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم ـ يرد احتمال أن يكون المراد منه:

---

(١) ص ٢١.

(٢) انظر: المعتمد: ٢/٢٠٠، البحر المحيط: ٧/١٤٤، إرشاد الفحول: ٢/١٥٨، أصول الفقه: أبو النور: ٤/٦١.
والرد على المعتزلة بيِّن، ليس هذا موضعه.

(٣) الإحكام: ٣/٢٠١ بتصرف، وانظر: الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة: ٢٠٤، شرح مخصر ابن الحاجب: ٢/٢١٣.

(٤) شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢١٣، الإحكام: الآمدي: ٣/١٩٠، البحر المحيط: ٧/١٤٤، الضياء اللامع: ٢/٣٠٨.

الباعث والحامل للباري ـ عزّ وجل ـ على تشريع الأحكام ـ [1] تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ـ.

التعريف الرابع: هي الوصف المعرف للحكم بوضع الشارع[2].

بيان ذلك: أنّ الشارع جعل هذا الوصف علامة يحصل بالاطلاع عليها العلم بالحكم من غير تأثير فيه، ولا أن يكون باعثاً عليه، فالإسكار ـ مثلاً ـ كان موجوداً في الخمر، ولكنّه لم يدل على تحريمها حتى جعله الشارع علة في تحريمها، فهي أمارة وعلامة على الحكم[3]. وهذا القول هو الذي اعتمده عامة أهل الحق[4]، لكونه تفادى كلّ الاعتراضات التي قيلت في الحدود السابقة.

وفي ختام هذا المبحث لا بأس من ذكر العلاقة بين الحقيقة الاصطلاحية واللغوية للعلّة؛ ومقتضى ذلك: أنّ المجتهد في استخراج العلل يعاود النّظر تباعا، وفي ذلك إشارة إلى المعني اللغوي الأول، والذي يفسر العلل بمعاودة الماء للشرب مرة بعد مرة، كذلك تفسير العلّة بالمرض لغة يقابله شرعاً تأثير العلة في الحكم؛ لأنّ المرض يؤثر في الصحيح كما تؤثر العلّة في الحكم. أمّا القول بأنّ العلّة لغة تفيد الانتقال والخروج، فهذا معنى واضح في الاصطلاح، لأنّ العلة شرعاً، ناقلة لحكم الأصل إلى الفرع كالانتقال من النفاس إلى الطهر، ومن السَّقم إلى الصحة[5].

---

(١) انظر: عقد الجواهر الثمينة: ٢٠٤، أصول الفقه: أبو النور: ٦١/٤.

(٢) انظر: المحصول: ١٣٥/٥، البحر المحيط: ١٤٣/٧، إرشاد الفحول: ١٥٧/٢، اللمع: ٢١٦.

(٣) انظر: المقدمات الممهدات: ابن رشد: ٣٩/١، ٤٠ الأصل الجامع: ١٢٣/٢، نشر البنود على مراقي السعود: الشنقيطي: ١٢٩/٢، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي: الدكتور هيتو: ٤٢٠.

(٤) انظر: المحصول: ١٣٥/٥، متن جمع الجوامع من مجموع مهمات المتون: ١٧٠، الأصل الجامع: ١٢٣/٢، الجواهر الثمينة: ٢٠٢، أصول الفقه: أبو النور: ٦٢/٤، المصفى: ٣٥٥.

(٥) انظر: البحر المحيط: ١٤١/٧.

⇦ المبحث الرابع: شروط القياس:

لما ثبت بالحجة صحة كون القياس دليلاً شرعياً، تعيّن القول في أركانه، وشروطه، وما يتعلق به، فأركانه سبقت؛ وهي الأصل، والفرع، والعلة، والحكم. وقد مرَّ الكلام على بيان ماهياتها وحقائقها، والحديث ههنا في بيان شرائطها ومصححاتها، على النحو التالي:

أولاً: شروط الأصل وحكمه:

١ ـ أن لا يكون الأصل فرعاً لغيره[١]:

يشترط في الأصل أن يكون حكمه ثابتاً بالنص أو الإجماع، لا بالقياس، على معنى: أنّه إذا ثبت حكم الأصل بقياس، ثمّ قيس عليه ثانيا؛ فعلّة القياس الثاني إما أن تكون هي علة القياس الأول، وبالتالي يكون القياس الثاني لغواً ولا فائدة منه، مثاله: ـ قياس السفرجل على التفاح في تحريم ربا الفضل لعلة الطعم في كليهما، والتفاح مقيس في الأصل على التمر للعلة ذاتها، وبما أنّ النَّص ورد في التمر[٢]، فالأصل أن يقاس السفرجل على التمر دون واسطة، ولا يجعل الفرع أصلاً لفرع آخر.

ـ وكقياس الغسل على الصلاة في وجوب النّية بجامع العبادة، وكقياس الوضوء على الغسل للعلّة ذاتها، مع العلم بأنّنا نستطيع الاستغناء عن هذا القياس المركب بحمل الوضوء على الصلاة ابتداء في وجوب النّية.

---

(١) ذهب إلى القول بجواز ثبوت الأصل بالقياس، المالكية، والحنابلة في قول يخالف المشهور عندهم، وأبو عبدالله البصري، والشيرازي قبل أن يرجع عنه. انظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: ١٣٦، شرح مختصر الروضة: ٢٩٤/٣، المعتمد: ٤٤٦/٢، فواتح الرحموت: ٢٥٣/٢، التبصرة: ٤٥٠، اللمع: ٢٥١، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٠٩/٢، إرشاد الفحول: ١٥٣/٢.

(٢) وهو قوله ﷺ: **«الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير، والتمر بالتمر والملح بالملح، مثلاً بمثل سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد»** رواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (١٥): الصرف وبيع الذهب بالورق نقداً رقم (١٥٨٧) عن عبادة بن الصامت وابن عبدالبر في التمهيد ٨٢/٤.

هذا إذا كانت علة الأصلين واحدة، أمّا إن اختلفت فالقياس فاسد؛ لعدم الاشتراك في علة الحكم:

مثاله: اشتراط النّية في الوضوء قياساً على التيمُّم بجامع الطهارة في كل منهما، ثمّ يأتي المستدل ـ لإثبات هذا القياس فيقول: إنّ النية في التيمّم واجبة قياساً على الصلاة بجامع العبادة فيهما ـ إذا قال ذلك فالقياس فاسد لا ينعقد؛ لعدم الاتحاد في علة القياس الأول والثاني؛ فهي في القياس الأول: الطهارة، وفي الثاني: العبادة[1].

٢ ـ أن يكون الحكم شرعياً:

يشترط في حكم الأصل أن يكون شرعياً ليصح القياس؛ لأنَّ الغرض منه إنّما هو تعريف الحكم الشرعي في الفرع نفياً، وإثباتاً، وغيره لا يفيده. فلو قيل: مثلاً: العالم مؤلّف، وكل مؤلّف محدث، فالخمر حرام، لم يصح ذلك، لأنّ المقدمة الأولى والثانية عقليتان، والنتيجة حكم شرعي[2].

٣ ـ أن يكون حكم الأصل جارياً على سنن القياس:

يشترط في حكم الأصل أن يكون مشتملاً على معنى يوجب تعديته من الأصل إلى الفرع، وإن كان غير معقول المعنى تعذرت التعدية من المقيس عليه إلى المقيس. فكلّ ما ثبت حكمه على خلاف القياس فغيره عليه لا يقاس والمعدول به عن سنن القياس[3] قسمان:

---

(١) انظر في هذا الشرط وأمثلته: المحصول: ٣٦٠/٥، المعتمد: ٤٤٥/٢، ٤٤٦، اللمع: ٢١٤، ٢١٥، فواتح الرحموت: ٢٥٣/٢، المستصفى: ٣٢٥/٢، الوسيط في أصول الفقه: الدكتور الزحيلي: ١٩٢/١، وما بعدها، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور هيتو: ٤١٤.

(٢) انظر: البحر المحيط: ١٠٤/٧، المستصفى: ٣٢٥/٢، ٣٣١، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٠٩/٢، كشف الأسرار: ٥٦٤/٣، مفتاح الوصول: ١٥٣، المحصول: ٣٥٩/٥، ٣٦٠، فواتح الرحموت: ٢٥٢/٢، غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول: ٣٤٥.

(٣) العدول: الميل عن الطريق، والمراد بالعدول عن سنن القياس: الميل عن طريق الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية. انظر: التقرير والتحبير: ١٢٦/٣، المصفى: ٣٤٧.

القسم الأول: ما لا يعقل معناه، وهو نوعان:

النوع الأول: المستثنى من قاعدة عامة: وهو ما يمثّل له علماء الأصول بقبول شهادة خزيمة بن ثابت وحده؛ استثناء من قاعدة الشهادة، وبتصحيح صيام من أكل ناسياً خروجاً عن أصل تحقق الفطر من كل ما دخل الجوف.

النوع الثاني: ما ثبت من الأصل غير معقول المعنى: كالتعبدات وما أشبهها.

القسم الثاني: ما شرع ابتداءً ولا نظير له:

وتقريره: أنّه لا قياس على ما لا مثيل له؛ لانتفاء النظير، سواء كان معناه معقولاً؛ كرخص السفر، أو غير معقول؛ كاليمين في القسامة، وتحمل العاقلة الديّة[1].

هذا وقد اختلف في اعتبار المعدول به عن سنن القياس، شرطاً. والحاصل فيه ما ذكره الطوفي ـ رحمه الله ـ في شرح مختصر الروضة، حيث قال: «وذلك (يشير إلى الخلاف في هذا الشرط) التطويل مستغنى عنه بأن يقال: ما عدل به عن سنن القياس إن لم يعقل معناه كالتعبدات وما أشبهها من التخصيصات، لم يقس عليه، وإن عقل له معنى يصلح أن يكون مقصوداً للشارع لكونه مناسباً لتحصيل مصلحة، أو دفع مفسدة، ووُجِد ذلك المعنى في محل آخر، وغلب على ظن المجتهد جواز القياس، فلا مانع منه»[2].

٤ ـ أن لا يشمل حكم الأصل الفرع:

يشترط في دليل حكم الأصل أن لا يكون شاملاً للفرع، وإلاّ خرج عن كونه فرعاً، ولاستُغْنِي عن القياس بالنّص.

---

(١) انظر في هذا الشرط: الإحكام: الآمدي: ١٩٦/٣، ١٩٧، شرح مختصر الروضة: ٣٠٣/٣، البحر المحيط: ١١٩/٧، المستصفى: ٣٢٦/٢، وما بعدها، كشف الأسرار، ٥٤٧/٤، وما بعدها، شرح التلويح: ٥٦/٢، التقرير والتحبير: ١٢٦/٣، ١٢٧، مناهج العقول: ١٦٥/٣، المحصول: ٣٦٣/٥، اللمع: ٢١٣، ٢١٤، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢١١/٢، إرشاد الفحول: ١٥٥/٢، الجواهر الثمينة: ٢٠١.

(٢) ٣٠٣/٣.

مثاله: استدلال المستدل على ربوية البُرِّ بقوله ﷺ: **«الطعام بالطعام مثلاً بمثل»**[1]، ثمّ قياسه الأرز على البرّ بجامع الطعم في كلٍّ، فإنّه لا فائدة من هذا القياس؛ لأنّ دليل حكم البرّ يشتمل على حكم الأرز، وجعل أحد المشتملات أصلاً، والآخر فرعاً، تحكم باطل[2].

٥ ـ تقدم تشريع حكم الأصل على حكم الفرع:

إذا كان حكم الفرع متقدماً على حكم الأصل، ولم يكن للفرع دليل آخر غير القياس، كان حكمه ثابتاً قبل مشروعية الأصل بغير دليل، وهو أمر باطل. فلا يصح قياس الوضوء ـ مثلاً ـ على التيمُّم في إيجاب النيّة؛ لتأخر التيمّم عن الوضوء. إلاّ أنّ القياس صحيح؛ لأنّ النيّة في الوضوء قد ثبتت بدليل آخر؛ وهو قوله ﷺ: **«إنَّما الأعمال بالنّيات»**[3][4].

٦ ـ أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه:

يشترط في حكم الأصل أن يتفق عليه؛ لأنّه لو اختلف فيه لاقتضى الأمر إثباته أولاً قبل اعتباره. إلاّ أنّ هذا الشرط مختلف فيه؛ فقد جوّز جماعة القياس على الأصل المختلف في حكمه؛ لأنّ القياس في نفسه لا يشترط الاتفاق عليه. وقد اختلف أنصار هذا الشرط في كيفية الاتفاق على الحكم؛ فاشترط بعضهم أن يتفق عليه الخصمان فقط، واشترط غيرهم اتفاق الأمة[5].

---

(١) رواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (١٨): بيع الطعام مثلاً بمثل، رقم (١٥٩٢) عن معمر بن عبدالله. وأخرجه أحمد ٤٠٠/٦.

(٢) انظر: الإحكام: الآمدي: ١٩٤/٣، ١٩٥، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢١٣/٢، شرح مختصر الروضة: ٣٠١/٣، الوسيط في أصول الفقه: الدكتور الزحيلي: ١٩٩/١، الوجيز في أصول التشريع: ٤١٥، غاية المأمول: ٣٤٦.

(٣) رواه البخاري: كتاب بدء الوحي (١)، باب (١): كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم (١). رواه مسلم: كتاب الإمارة (٣٣)، باب (٤٥): قوله ﷺ **«إنما الأعمال بالنيات»**، رقم (١٩٠٧).

(٤) انظر في هذا الشرط: مناهج العقول: ١٦٣/٣، نهاية السول: ١٦١/٣، المستصفى: ٣٣٠/٢، إرشاد الفحول: ١٥٦/٢، الوسيط في أصول الفقه: ١٩٨/١، ١٩٩، إلاّ أنّ الغزالي -رحمه الله- ألحق هذا الشرط بالفرع المقيس. المرجع نفسه.

(٥) انظر: البحر المحيط: ١١٠/٧، وما بعدها، إرشاد الفحول: ١٥٣/٢، المصفى: ٣٤٦.

٧ ـ أن يكون حكم الأصل معللا بعلّة معينة:

فإذا انعدم التعليل تعذر الجمع، فبطل القياس تبعاً، على معنى: أنّ العملية القياسية متوقفة على العلم بحصول العلّة، وهذا العلم متوقف على تعليل حكم الأصل، وتعيين العلّة[١].

٨ ـ أن لا يكون حكم الأصل مختصاً به:

بيانه: أنّ الخصوصية في الحكم تمنع تعديته إلى الفرع، فيمتنع القياس تبعاً لذلك؛ لتعارض حكم الخصوصية مع القياس من ذلكم: اختصاصه ﷺ بإباحة الزواج بأكثر من أربعة زوجات[٢].

٩ ـ أن لا يكون حكم الأصل منسوخاً:

تقريره: أن يكون الحكم الذي يراد تعديته إلى الفرع ثابتاً في الأصل، وغير منسوخ؛ لأنّ نسخ الحكم يبيِّن عدم اعتبار الشرع للوصف الجامع حينئذ، وتعدية الحكم فرع على اعتباره[٣].

هذا تلخيص وتهذيب ما ذكر من شروط الأصل وحكمه[٤].

ثانياً: شروط الفرع:

١ ـ اشتمال الفرع على تمام العلة التي في الأصل ـ نوعاً أو جنساً ـ:

---

(١) انظر: نهاية السول: ٣/١٦١، منهاج العقول: ٣/١٦٣، أصول الفقه: أبو النور: ٤/١٦٦، الوجيز في أصول التشريع: ٤١٦.

(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٥٠، وما بعدها، التقرير والتحبير: ٣/١٢٦، وما بعدها، كشف الأسرار: ٤/٥٤٦، وما بعدها، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٢٠، المصفى: ٣٤٥.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٧/١٠٣، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٠٩، اللمع: ٢١٥، كشف الأسرار: ٤/٥٤٨.

(٤) انظر: المراجع السابقة، وثمة شروط أخرى ذكرها علماء الأصول، منها: أن لا يكون حكم الأصل متعبدا فيه بالقطع، وأن لا يكون الأصل غير محصور العدد. قاله جماعة، وخالفهم الجمهور. . .انظر: البحر المحيط: ٧/١١٧، إرشاد الفحول: ٢/١٥٤، وما بعدها.

مثاله: الاتحاد النوعي بين علة الخمر والنبيذ ؛ أي أنّ الإسكار علة موجودة في النبيذ بعينها، كوجودها في الخمر ومثال وجود العلّة في الفرع بجنسها: قياس وجوب القصاص في إتلاف الطرف على إتلاف النّفس[1].

٢ ـ بقاء حكم الأصل على حاله:

وذلك بأن لا يتغير في الفرع حكم الأصل. وقد تقدّم الحديث عن هذا الشرط ـ شرحاً وتمثيلاً ـ في شروط حكم الأصل[2].

٣ ـ أن لا يتقدّم حكم الفرع على الأصل:

إذ لو تقدّم حكم الفرع على أصله للزم ثبوت حكم الفرع من غير دليل، هذا إذا لم يكن للفرع دليل سوى القياس. وهذا الشرط تقدّم كذلك في شروط حكم الأصل فلينظر[3].

٤ ـ خلو الفرع من نصٍ أو إجماعٍ يخالف القياس:

فالقياس لا يقوى على معارضة المنصوص، أو المجمع عليه؛ لأنّه لا اجتهاد في معرض النّص.

فلو قيل مثلاً: إنّه لا يجزئ في كفارة اليمين عتق الرقبة غير المؤمنة، قياساً على كفارة الخطأ الوارد في قوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ﴾ [النساء: ٩٢]، لو قيل ذلك فالقياس فاسد لمخالفته للنص الوارد في كفارة اليمين، وهو قوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِىٓ أَيْمَـٰنِكُمْ وَلَـٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَـٰنَ ۖ فَكَفَّـٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَـٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ﴾... [المائدة: ٨٩]. فالرقبة في

(١) انظر: البحر المحيط: ١٣٦/٧، ١٣٧، المستصفى: ٣٣٠/٢، فواتح الرحموت: ٢٥٧/٢، المحصول: ٣٧١/٥، الضِّياء اللامع: ٣٠٠/٢، الوسيط في أصول الفقه: ٢٠٢/١، الوجيز في أصول التشريع: ٤١٧.

(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٢٥٧/٢.

(٣) انظر: المستصفى: ٣٣٠/٢، فواتح الرحموت: ٢٥٩/٢، شرح مختصر الروضة: ٣١٤/٣، البحر المحيط: ١٣٨/٧، مفتاح الوصول: ١٥٢، إرشاد الفحول: ١٦٦/٢.

هذا النص مطلقة وغير مقيدة بوصف الإيمان، فلا يجوز تقييدها بالإيمان قياساً على كفارة الخطأ[1].

كذلك لو قيل ـ مثلاً ـ: لا يصح جواز ترك الصلاة في السفر على جواز ترك الصيام بجامع وجود السفر، وهو باطل؛ لأنّ العلماء أجمعوا على أنّ الصلاة لا يحل تركها من أجل السّفر[2].

٥ ـ أن يكون الحكم في الفرع ممّا ثبتت جملته بالنّص:

هذا ما اعتمده بعض الأصوليين؛ كأبي هاشم، حيث ذكر أنّ من شرط الفرع أن يكون حكمه قد ثبت بالنّص إجمالاً، وبالقياس تفصيلاً ـ كحدّ الخمر ـ مثلاً ـ يثبت بالحديث: **«من شرب الخمر فاجلدوه»** أمّا تقديره بثمانين جلدة، فبالقياس على القذف. وهذا قول باطل عند جماهير الأصوليين؛ لأنّ أدلة حجية القياس عامة، كما أنّ الصحابة ومن بعدهم قاسوا قول الزوج: «أنت عليّ حرام» على الطلاق، والظهار، والإيلاء، بحسب اختلافهم فيه، وهي واقعة متجددة لم يرد فيها نص؛ لا مجملاً ولا مفصلاً[3].

ثالثاً: شروط العلّة:

لقد تعددت مذاهب العلماء في شروط العلّة حتى زادت على الثلاثين، منها ما هو متفق عليه، ومنها ما اختلف فيه. وسأقتصر هنا على ذكر أهم الشروط وأشملها:

---

(١) هذا على قول الحنفية.

(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٦٠، البحر المحيط: ٧/١٣٦، ١٣٧، المحصول: ٥/٣٧٢، الضياء اللامع: ٢/٣٠٣، إرشاد الفحول: ٢/١٦٦، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٢٠، الوسيط في أصول الفقه: ١/٢٠٤، الوجيز قي أصول الفقه: الدكتور زيدان: ٢٠٠، أصول الفقه: أبو النور زهير: ٤/١٧٠.

(٣) انظر: المحصول: ٥/٣٧٢، البحر المحيط: ٧/١٤٠، المستصفى: ٢/٣٣٠، فواتح الرحموت: ٢/٢٦٠، أصول الفقه: أبو النور: ٤/١٦٩، الوجيز في أصول التشريع: ٤١٩.

١ ـ أن تكون العلّة وصفاً ظاهراً:

يشترط في العلة الظهور، ليُتحقق من وجودها في الأصل والفرع؛ لأنّها علامة على الحكم، وإسقاط الحكم على الفرع متوقف على وجودها. فإن كانت العلّة وصفاً خفياً تعذر بيان الحكم بها. فالصغر ـ مثلاً ـ وصف ظاهر في ثبوت الولاية على الصغير، والإسكار وصف يمكن التحقق من وجوده في الخمر، فكان علة في تحريمها. كذلك، قوة القرابة وصف ظاهر في تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث، فيكون علة لتقدّمه في الولاية على النّفس[1].

٢ ـ أن تكون العلّة وصفاً منضبطاً:

يشترط في العلة أن تكون وصفا منضبطا، لا اضطراب ولا اختلاف في أفراده ـ صفة أو حالا ـ أمّا الاختلاف اليسير فمغتفر. فالسفر الذي جعله الشارع علة للترخص في الإفطار وقصر الصلاة، يستوي فيه الغني والفقير، والأسود والأبيض،... وإن اختلفت ذرائع السفر، أمّا المشقة فلعدم انضباطها لم تصلح علة في الحكم السابق؛ لأنّ الأشخاص في تحمل المشاق شعب وأصناف. لهذا أنيطت الأحكام بما هو مظنّة المئنة.

كذلك الاشتراك في العقار، سبب للمطالبة بالشفعة، فكان ذلك علّة، ولا يناط طلب الشفعة بالضرر من المشتري الجديد لعدم انضباطه[2].

---

(١) انظر: البحر المحيط: ١٧٠/٧، التقرير والتحبير: ١٤١/٣، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢١٣/٢، ٢١٤، مفتاح الوصول: ١٤٠، إرشاد الفحول: ١٥٩، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٢٣، المصفى: ٣٥٥، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور زيدان: ٢٠٤، الوسيط في أصول الفقه: ٢١٣/١، تعليل الأحكام: الدكتور شلبي: ١٣٠.

(٢) انظر: التقرير والتحبير: ١٤١/٣، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢١٣/٢، البحر المحيط: ١٦٨/٧، ١٦٩، مفتاح الوصول: ١٤١، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٢٣، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور زيدان: ٢٠٥، المصفى: ٣٥٥، الوسيط في أصول الفقه: ٢١٤/١.

٣ ـ أن تكون العلّة وصفاً مناسباً للحكم:

يشترط في العلّة أن تكون وصفاً يناسب الحكم ويلائمه؛ وذلك بأن تكون لدى المجتهد غلبة الظنّ في أنّ الحكم حاصل عند ثبوتها، وأنّ مقصود الشارع يتحقق عند ارتباط هذا الوصف بذاك الحكم، وبعبارة أخرى يمكن أن يقال: إنّ معنى المناسبة: هي كون العلة مظنّة لتحقق الحكمة من تشريع الحكم؛ فالسرقة وصف مناسب لقطع يد السارق، لأنّ في ذلك حفظاً لأموال النّاس.

ولا يصح التعليل بالوصف غير المناسب؛ فلون الخمر ـ مثلاً ـ ليس وصفاً مناسباً لتحريم الخمر، كذلك غنى السّارق أو فقر المسروق ليس وصفاً مناسباً لتشريع إيجاب القطع[1].

٤ ـ أن تكون العلّة وصفاً متعدياً:

يشترط في العلّة أن تكون متعدية، وغير مقصورة على موضع الحكم؛ لأنّ أساس القياس تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع. فكون العلّة قاصرة على الأصل، فذلك مانع من إلحاق الفرع به، وبالتالي لا يصح القياس، لانتفاء المشاركة في العلّة[2].

---

(١) انظر: شرح التلويح: ٦٣/٢، نهاية السول: ٧١/٣، وما بعدها، مناهج العقول: ٧٤/٣، وما بعدها، التقرير والتحبير: ١٤٢/٣.

(٢) اختلف العلماء في العلة القاصرة التي لم تتجاوز المحل الذي وجدت فيه، فمالك والشافعي وأحمد، وغيرهم من الفقهاء والمتكلمين يرون جواز التعليل بالعلة القاصرة؛ لأن معرفة المناسبة بين الحكم ومحله من شأنه أن يقوي الباعث على الامتثال لدى المكلف. بينما ذهبت الحنفية وأبو عبدالله البصري إلى إبطال التعليل بالعلة القاصرة؛ لأن العلل الشرعية أمارات -كما قالوا- والقاصرة ليست كذلك، بل لا فائدة منها.

والراجح: أنّ الخلاف لفظي، لأنّ النّزاع بين المذاهب إنما هو في القاصرة المستنبطة، أما المنصوصة أو المجمع عليها، فقد اتفقوا على صحتها، والجمهور لا يجيز القياس للعلة القاصرة، لتعذر ذلك، وإنما التمسوا فائدة التعليل بها بالنسبة للمكلف، فهو يتقوى على تنفيذ الحكم إذا علم المناسبة بين الحكم ومحله. انظر: المستصفى: ٣٤٥/٢، الأصل الجامع: ١٢٨/٢، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢١٧/٢، شرح التلويح: ٦٦/٢، وما بعدها، شرح مختصر الروضة: ٣١٧/٣، ٣١٩، الوسيط في أصول الفقه: ٢١٧/١.

فالسفر علة تجوِّز للمسافر والمريض الفطر دون غيرهما، فهي علة قاصرة عليهما، بخلاف الإسكار، فهو وصف يوجد في كل نبيذ مسكر، فالعلة فيه متعدية[1].

٥ ـ أن لا تكون العلة وصفاً دلَّ الشرع على عدم اعتباره:

يشترط في العلّة أن لا تكون وصفا قام الدليل على إلغائه وعدم اعتباره؛ ويكون ذلك إذا خالف الوصف السابق نصّاً شرعياً، حينئذ يبطل الاعتماد عليه في تحقق مسمى العلّة.

مثاله: عقد الزواج وصف يناسب إعطاء الرجل والمرأة حق الطلاق، لأنّه من الحقوق الثابتة بالعقد، والعقد شرعة يتساوى فيها المتعاقدان في الحقوق والواجبات. إلاّ أنّ الدليل قد قام على عدم اعتبار هذا الوصف مناطاً لتساوي الرجل والمرأة في حكم الطلاق، قال ﷺ: «**إنمّا الطلاق لمن أخذ بالساق**» [2][3].

وهناك شروط أخرى ذكرها الأصوليون؛ كاشتراطهم الاطراد في العلّة[4] وبأن لا يتأخر بثبوتها عن ثبوت الأصل[5]، إلى غير ذلك من

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة: ٣١٧/٣، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢١٧/٢، ٢١٨، الأصل الجامع: ١٢٧/٢، الإحكام الآمدي: ٢١٦/٣، مفتاح الوصول: ١٤٣، تعليل الأحكام: ١٦٤.

(٢) بنحوه رواه ابن ماجه: كتاب الطلاق (١٠)، باب (٣١) طلاق العبد، رقم (٢٠٨١) عن ابن عباس، ورواه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الرجعة، باب: ما جاء في عدد طلاق العبد ومن قال الطلاق بالرجال والعدة بالنساء: ٣٧٠/٧، وذكره العجلوني في كشف الخفاء: ١٩٣/١، رقم (٦٥١). وفي تذكرة الموضوعات للفتني صفحة ١٣٢.

(٣) انظر: نهاية السول: ٧٦/٣، وما بعدها، مناهج العقول: ٧٧/٣، فواتح الرحموت: ٢٦٦/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٢٥، الوسيط في أصول الفقه: ٢١٨/١.

(٤) انظر: البحر المحيط: ١٧٠/٧، شرح مختصر الروضة: ٣٢٣/٣، مفتاح الوصول: ١٤١.

(٥) انظر: البحر المحيط: ١٨٦/٧، الأصل الجامع: ١٢٩/٢، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٢٨/٢.

الشروط. اختصرت ذلك كلّه؛ خوف الإطالة والخروج عن سنن الخطة التي رسمتها في هذا الموضوع، فشرطي الاختصار والإشارة إلى ما أشار إليه أهل العلم ودون التوسع في فروع موضوع التعارض.

مسالك العلّة:

لابدّ في القياس من دليل يدلّ على أنّ الوصف علة في الحكم، ولا يكتفي النّاظر أو القائس بمجرد إثبات الجامع بين الفروع وأصولها. وهذه الطرق الدالة على العلّة تسمى بمسالك العلّة؛ أي طرقها، وأدلتها.

جاء في مفتاح الوصول ما يلي: «مسالك العلّة: هي الأدلة الدّالة على أنّ الوصف علّة في الحكم»(١).

وقال الزركشي: «مسالك العلة أي الطرق الدّالة على العلّة»(٢).

أمّا تهذيب مراتبها، ففيما يلي:

المسلك الأول: النص:

وهو ما ورد في كتاب الله أو سنّة رسوله ﷺ، ودلّ بوضعه اللغوي أنّه لا يحتمل غير التعليل.

ودلالة النص على العلّة قسمان: صريحة، وظاهرة:

ـ فالصريح: هو أن يأتي الشارع بصيغة تدلّ على التعليل صراحة، أو هو ما دلّ بوضعه على العليّة من غير نظر.

مثال ذلك: قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

---

(١) ١٤٥.

(٢) البحر المحيط: ٢٣٤، وانظر: التقرير والتحبير: ٣/١٤٣.

وقوله ﷺ: **«كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي لأجل الدافّة التي دفت عليكم»**[1].

فلفظ «كيلا»، و«لأجل» ونظائرهما ـ يدلّ صراحة على علّة الحكم[2].

أمّا النّص الظاهر: فإنّه يدلُّ على علة الحكم دلالة راجحة، وله ألفاظ تدلّ عليه؛ منها:

١ ـ اللام: ـ كقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾. [الذاريات: ٥٦].

ـ وقوله عز وجل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ [الإسراء: ٧٨].

ـ وقول الباري: ﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾. [إبراهيم: ١] فاللاّم في هذه النّصوص موضوعة للتعليل، مع احتمالها لغيرها من الأوصاف والمعاني، ولكن بطريق مرجوح[3].

٢ ـ الباء: كقوله تعالى: ﴿فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ﴾ [النساء: ١٦٠].

وقوله عز وجل: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنتَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

لمّا احتملت الباء معاني أخرى؛ كالإلصاق ـ مثلاً ـ أو الاستعانة، كانت نصاً ظاهراً على العليّة[4].

---

(١) بنحوه رواه مالك في الموطأ: كتاب الضحايا (٢٣)، باب (٢٤): إدخار لحوم الأضاحي: ٤٨٥/٢، رقم (٧). رواه مسلم: كتاب الأضاحي (٣٥)، باب (٥): بيان ما جاء من النهي عن كل اللحوم الأضاحي بعد ثلاث، رقم (١٩٧١). وأبو داود: كتاب الأضاحي، باب (١٠): في حبس لحوم الأضاحي، رقم (٢٨١٢).

(٢) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٣٤/٢، الضياء اللامع: ٣/٣، وما بعدها، التوضيح على التنقيح: ٦٨/٢، نهاية السول: ٥٣/٣.

(٣) انظر: المستصفى: ٢٨٨/٢، ٢٨٩، فواتح الرحموت: ٢٩٥/٢، مناهج العقول: ٥٤/٣، إرشاد الفحول: ١٧١/٢.

(٤) انظر: نهاية السول: ٥٥/٣، مناهج العقول: ٥٧/٣، فواتح الرحموت: ٢٩٦/٢، البحر المحيط: ٢٤٥/٧.

٣ ـ إنّ: ـ كقول الباري عز وجل: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَّبِّ لَا تَذَرْ عَلَى ٱلْأَرْضِ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ دَيَّارًا ۝٢٦ إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا۟ عِبَادَكَ﴾ [نوح: ٢٦ ـ ٢٧].

ـ وقوله ﷺ: «**إنها من الطّوافين عليكم والطّوافات**»[١].

فهذه النّصوص تشير صراحةً إلى علّة الحكم، ولكنّها ذات دلالة ظنية، للاحتمالات المرجوحة التي يمكن أن تدلّ عليها[٢].

المسلك الثاني: دلالة الإيماء: وتسمى تنبيهاً أيضاً. وهي ما دلّ على العليّة بالالتزام.

وجماع القول في هذا المسلك: أنّ اللفظ فيه لا يدلّ صراحةً على العليّة، وإنّما يلتمس ذلك بقرينة أخرى تدلّ على ذلك[٣] قال الزركشي: «وهو (الإيماء) يدلّ على العليّة بالالتزام، لأنّه يفهمها من جهة المعنى لا اللفظ، وإلاّ لكان صريحاً، ووجه دلالته أنّ ذكره مع الحكم يمنع أن يكون لا لفائدة، لأنّه عبث، فتعيّن أن يكون لفائدة»[٤].

وتحقيق القول فيه على مراتب:

أولاً: أن يذكر مع الحكم وصف لو لم يكن علة لعري عن الفائدة:

يمثّل له بقوله ﷺ: «**لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا ثمنها**»[٥].

---

(١) أخرجه أحمد: ٣٠٣/٥ و٣٠٩ عن أبي قتادة، ورواه مالك في «الموطأ»، كتاب الطهارة (٢)، باب (٣): الطهور للوضوء: ٢٣/١، رقم (١٣). ورواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٣٨): سؤر الهرة، رقم (٧٥) والترمذي: كتاب الطهارة (١)، باب (٦٩): ما جاء في سؤر الهرة، رقم (٩٢) وابن ماجه: كتاب الطهارة (١)، باب (٣٢): الوضوء بسؤر الهرة، رقم ٣٦٧.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٢٤٥/٧، ٢٤٦، الضياء اللامع: ٣/٣، ٦.

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٣٤/٢.

(٤) المرجع السابق: ٢٥١/٧.

(٥) بنحوه: رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (١٠٣): لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه، رقم (٢٢٢٤)، ورواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (١٣): تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام، رقم (١٥٨٣).

ووجه ذلك: أنّ بيع اليهود الذي حرّمه الله تعالى، كان سبباً لما حاق بهم من لعنة، ولو لم يكن ذلك كذلك لكان الإخبار عن فعلهم هذا عبثاً يتنزه الشارع عنه[1].

ثانياً: الحكم بعد سماع وصف ليترتب عليه الجواب:

مثاله: سؤال النبي - ﷺ - عن بيع الرطب بالتمر، بقوله: «**أينقص الرطب إذا يبس؟**» فقالوا: نعم، فقال: «**لا إذن**»[2].

- وكذلك قوله ﷺ للخثعمية: «**أرأيت لو كان على أبيك دين، أكنت قاضيته؟**» قالت: نعم، قال: «**فدين الله أحق أن يقضى**»[3].

ووجه ذلك: أنّ التعليل حاصل بترتيب الجواب على وصف يعلمه الشارع خالياً من التنازع، ولو لم يكن يفيد ذلك لكان إيراده بلا فائدة[4].

ثالثاً: الحكم عقيب حادثة وقعت:

كحادثة الأعرابي الذي جاء إلى النبي ﷺ فقال: هلكت وأهلكت؛ واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال: «**أعتق رقبة**» فعلم أنّ تلك الواقعة سبب لذلك الحكم، أي أنّ الوقاع علة لعتق رقبة[5].

رابعاً: أن يفرّق بين أمرين بصفة، مع ذكرهما، أو ذكر أحدهما:

يمثل للأولى: بحديث: «**للراجل سهم، وللفارس سهمان**»[6].

---

(1) انظر: منتهى الوصول في علمي الأصول والجدل: ابن الحاجب: ١٧٩، مفتاح الوصول: ١٤٦، الضياء اللامع: ٧/٣، البحر المحيط: ٢٥٣/٧.

(2) تقدم تخريجه.

(3) رواه النسائي: كتاب المناسك (٢٤)، باب (١١): تشبيه قضاء الحج بقضاء الدين، ١١٨/٥، رقم (٢٦٣٨) عن ابن عباس وفي التمهيد لابن عبدالبر: ١٣٢/٩.

(4) انظر: منتهى الوصول: ١٧٩، مفتاح الوصول: ١٤٦، الضياء اللامع: ٧/٣، وما بعدها.

(5) نهاية السول: ٦٣/٣، مناهج العقول: ٦٤/٣، منتهى الوصول: ١٧٩، مفتاح الوصول: ١٤٧، الضياء اللامع: ٩/٣.

(6) رواه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب (٥١): سهام الفرس، رقم (٢٨٦٣) عن ابن عمر، ورواه مسلم: كتاب الجهاد والسير (٣٢) باب (١٧): كيفية قسمة الغنيمة بين الحاضرين، رقم (١٧٦٢).

وبيانه: أنّ التفريق بهاتين الصفتين [الفرسية، الرجولية] دليل على العليّة[1] ويمثل للثانية: بحديث: «**القاتل لا يرث**»[2].

وجه ذلك: أنّ القتل وصف يترتب عليه عدم الإرث، ويشير إلى أنّ غير القاتل يرث، فعلم أنّ هذا التفريق يشير إلى عليّة وصف القتل، ولو لم يكن كذلك لما أفاد ذكره شيئاً[3].

خامساً: التفريق بين حكمين بشرطٍ، أو غايةٍ، أو استثناءٍ، أو استدراك:

ـ يمثّل للصورة الأولى: بقوله ﷺ: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبرّ بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت الأجناس فبيعوا كيف شئتم، إذا كان يداً بيد**»[4].

وجه ذلك: أنّ النبيّ ﷺ فرّق بين أمرين: تحريم بيع التفاضل إذا اتحدت تلك الأجناس، وجوازه من جهة ثانية حال اختلاف الجنس ـ فلا مرية إذاً في كون هذا التفريق يؤذن بالعليّة[5].

ـ ويمثل للصورة الثانية: بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

وجه ذلك: هو أنّ الله تعالى فرّق بين أمرين، فأجاز إتيان النّساء في

---

(١) انظر: التوضيح، شرح التنقيح: صدر الشريعة: ٦٨/٢، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٣٥/٢، الضياء اللامع: ١٠/٣، ١١ الوسيط في أصول الفقه: ٢٢٨/١.

(٢) رواه ابن ماجه: كتاب الديات (٢١)، باب (١٤): القاتل لا يرث، رقم (٢٦٤٥) وفي كتاب الفرائض (٢٣)، باب (٨): ميراث القاتل، رقم (٢٧٣٥) عن أبي هريرة، ورواه الترمذي: كتاب الفرائض (٣٠)، باب (١٧): ما جاء في إبطال ميراث القاتل، رقم (٢١٠٩).

(٣) انظر: نهاية السول: ٦٥/٣، التوضيح شرح التنقيح: ٦٨/٢، المعتمد: ٢٥٣/٢، الضياء اللامع: ١١/٣، منتهى الوصول: ١٨٠، الوجيز في أصول التشريع: ٤٣٨.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر: التوضيح: ٦٨/٢ المعتمد: ٢٥٣/٢، الوسيط في أصول الفقه: ٢٢٩/١.

الطهر، ومنعه في الحيض، فكان هذا مشعراً بعليّة الحيض في منع مباشرة المرأة، وبعليّة الطهر في جواز ذلك[1].

- ويمثّل للصورة الثالثة: بقوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة: ٢٣٧].

بيانها: أنّ حصول التفرقة بـ «إلاّ» بين ثبوت النّصف في الصداق، وسقوطه بالعفو يفيد العليّة كذلك[2].

- ويمثّل للصورة الأخيرة: بقوله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ الْأَيْمَانَ﴾ [المائدة: ٨٩].

بيانها: أنّ الآية الكريمة فرّقت بين يمين اللغو واليمين المنعقدة، في الحكم فأوجبت الكفارة في المنعقدة دون اللغو، وهذا التفريق لو لم يكن دالاً على العلّة لكان عبثاً[3] - تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً -.

هذه وجوه دلالة التنبيه ذكرتها تمثيلاً، والحصر فيها لا مطمع منه، لهذا اقتصرت على بعضها.

قال الغزالي: «إنّ وجوه الإيماء لا تنحصر فيما يذكره الأصوليون، وإنّما يذكرون ما يذكرون تنبيها على ما لم يذكر»[4].

المسلك الثالث: الاستدلال على علية الحكم بفعل النبيّ ﷺ:

وصورته: أن يرتب الصحابي حكماً على فعل ذكره النبيّ ﷺ؛ كقول

---

(١) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٣٥، منتهى الوصول: ١٨٠، التوضيح شرح التنقيح: ٢/٦٨، المعتمد: ٢/٢٥٣، ٢٥٤، الوسيط في أصول الفقه: ١/٢٢٩.

(٢) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٣٥، المعتمد: ٢/٢٥٤، الضياء اللامع: ٣/١٢، الوجيز في أصول التشريع: ٤٣٩، الوسيط في أصول الفقه: ١/٢٢٩.

(٣) انظر: فواتح الرحموت: ٢/٢٩٧، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٣٦، الضياء اللامع: ٣/١٢، الوجيز في أصول التشريع: ٤٣٩.

(٤) انظر: المستصفى: ٢/٢٩٠، الضياء اللامع: ٣/١٣.

الراوي: «سها رسول الله ﷺ فسجد»[1]، وكقوله: «زنى ماعز فرجمه رسول الله ﷺ»[2]. فالسهو علة السجود في القول الأول، والزنا علة الرجم في المثال الثاني لأنّه لو لم تكن العلة ما ذكرت، لما كان ترتيب الحكم على ذلك الفعل مفيداً[3].

المسلك الرابع: الإجماع:

وهو الاتفاق في عصر من العصور على عليّة وصف ما في حكم ما.

مثاله: أنّ امتزاج النسبين يقدّم الأخ للأبوين على الأخ لأب في الميراث للإجماع، فوجب أن يكون الأمر كذلك في ولاية النكاح، قياساً على الصورة الأولى[4].

المسلك الخامس: السبر والتقسيم:

إذا تعذر إثبات العلّة بالنّص أو الإجماع، سلك المجتهد طريق الاستنباط والتأمل، ليميّز الوصف الصالح للعليّة.. ومن طرق الاستنباط؛ السبر والتقسيم. والسبر لغة: الاختبار، أمّا التقسيم، فمعناه لغة: الافتراق[5].

ومعناهما اصطلاحاً: الجمع والاختبار؛ على معنى: أنَّ المجتهد يجمع الأوصاف الصالحة للتعليل، ويحصرها، ثمَّ يبطل كلّ ما لا يصلح منها،

---

(1) أخرجه الترمذي في: كتاب الصلاة، باب: ما جاء في التشهد في سجدتي السهو: ٣٩٥، وقال الترمذي: حسن غريب.

(2) أخرجه مسلم في: كتاب الحدود، باب من اعترف على نفسه بالزنى: ١٦٩٣، وأبو داود في: كتاب الحدود، باب رجم ماعز بن مالك: ٤٤١٩.

(3) انظر: البحر المحيط: ٢٦١/٧، مفتاح الوصول: ١٤٧، ١٤٨، التوضيح شرح التنقيح: ٦٨/٢: المستصفى: ٢٩١/٢، قال الزركشي في هذا المسلك: «هذا مما أهمله أكثر الأصوليين»: البحر المحيط: ٢٦١/٧، ومن العلماء ما يجعله من دلالة الإيماء.

(4) انظر: البحر المحيط: ٢٣٥/٧، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٣٣/٢، ٢٣٤، مفتاح الوصول: ١٤٨، الضياء اللامع: ٣٦٢/٣.

(5) انظر: لسان العرب: ١٥٠/٦، وانظر في حدّ التقسيم لغة: المرجع نفسه: ١٦٤/١١.

حتى يصل إلى تمييز الوصف الصالح للتعليل[1].

مثاله: قول المجتهد: العلّة في تحريم البيع في الربويات تنحصر في الطعم، أو القوت، أو الادخار، أو الكيل، ثمّ يقوم باختيار ما يصلح علة، ويبطل ما سواه.

وهو على قسمين: حاصر، ومنتشر:

ـ فالتقسيم الحاصر: هو ما دار بين النفي والإثبات[2]:

كأن يقال: ولاية الإجبار على النكاح إمّا أن لا تعلل بعلة، أو تعلل. وإذا قيل: تعلل، فإمّا أن تكون العلة البكارة، أو الصغر، أو غيرهما. أمّا كونها غير معللة، أو معللة بغير البكارة أو الصغر، فكلاهما باطلٌ للإجماع، فبقيت العلة منحصرة في وصفي البكارة أو الصغر على خلاف بين المذاهب[3].

ـ أمّا التقسيم المنتشر: فهو الذي لا يكون دائراً بين النفي والإثبات:

مثاله: قول الشافعية: علة تحريم الربا في البرّ: الطعم، أو الاقتيات، أو الكيل، ولا يصلح للعليّة إلاّ الطعم لبطلان ما عداها، لعدم المناسبة[4]، فيقاس على البرّ الذرة والأرز، لعلة الطعم الجامعة بين هذه الأصناف[5].

---

(١) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٣٦، الضياء اللامع: ٣/١٤، ١٦، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور زيدان: ٢١٤.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٧/٢٨٣، ٢٨٤، إرشاد الفحول: ٢/١٧٩، نهاية السول: ٣/٩٦.

(٣) العلة في الإجبار عند الشافعية: هي البكارة لا الصغر، وإلاّ لزم القول بإجبار الثيب الصغيرة، وهو منافي لقوله ﷺ: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، وذهبت الحنفية إلى أن ولاية النكاح والإجبار معللة بالصغر. أما المالكية فالعلة عندهم البكارة والصغر، إذ كل منهما يوجب الإجبار إذا انفرد. انظر: بداية المجتهد: ابن رشد: ٢/٤، ٥، تخريج الفروع على الأصول: الزنجاني: ٢٥٧، ٢٥٨.

(٤) هذا من طرق حذف الوصف غير الصالح للعليّة، انظر: منتهى الوصول: ١٨١، فواتح الرحموت: ٢/٢٩٩، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٣٧.

(٥) انظر نهاية السول: ٣/٩٥، ٥٦، مناهج العقول: ٣/٩٥، إرشاد الفحول: ٢/١٨٠.

المسلك السادس: المناسبة[1]:

المناسبة لغة: المقاربة، وقبل الموافقة، والمشاكلة[2].

واصطلاحاً: هي ملاءمة الوصف المعيّن للحكم، بحيث يترتب على تشريع الحكم عنده تحقق مقصود الشارع[3].

ويمثل له: بتحريم الخمر؛ فإنّ فيه وصفاً مناسباً لتحريمه، والإسكار المفسد للعقول، التي هي مناط التكليف.

واستخراج المناسبة يسمى بـ«تخريج المناط»[4]، والمناسب: هو ما لو عرض على العقول لتلقته بالقبول[5].

وهو على مراتب:

١ ـ مناسب مؤثر نصّ الشرع على اعتباره: وهو ما كان عينه معتبراً في عين الحكم:

كقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] ـ فعين الزنا معتبر في عين الجلد.

٢ ـ مناسب ملائم نص الشرع على اعتباره: وهو على أقسام:

أ ـ ما اعتبر عينه في جنس الحكم:

كقول الحنفية: بإجبار الثيب الصغيرة على النكاح، لعلة الصغر فيها

---

(١) تسمى كذلك: الإخالة، والمصلحة، والاستدلال، ورعاية المقاصد. انظر: الضياء اللامع: ٢١/٣، البحر المحيط: ٢٦٢/٧، إرشاد الفحول: ١٨٢/٢، نشر البنود: ١٧٠/٢.

(٢) انظر: لسان العرب: ١١٩/١٤، مختار الصحاح: ٤١٥، الضياء اللامع: ٢١/٣.

(٣) انظر: شرح التلويح: ٦٩/٢، الإحكام: الآمدي ٢٧٠/٣، منتهى الوصول: ١٨٤، التحصيل: ١٩١/٢، الوجيز في أصول التشريع: ٤٤٢.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٢٦٢/٧، الضياء اللامع: ٢٣/٣.

(٥) انظر: مفتاح الوصول: ١٤٩.

في الولاية على مالها. فوجب اعتبار هذا الوصف علة في الولاية عليها في النكاح. فعين الصغر معتبر في جنس الولاية إجماعاً.

ب ـ ما اعتبر جنسه في عين الحكم:

مثاله: اعتبار المشقة والحرج علّة في جمع الصلاتين في الحظر بالمطر، قياساً على ذات الوصف في السفر، فجنس الحرج معتبر في عين الجمع.

جـ ـ ما اعتبر جنسه في جنس الحكم:

وذلك كقياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد بجامع كونهما جناية عمداً وعدواناً، فالحكم مطلق القصاص، وهو جنس والوصف الجناية وهي جنس.

وأمّا الذي لم ينصّ الشرع على اعتباره فقسمان:

١ ـ **المناسب الغريب**: وهو ما يثبت الحكم على وفق الشرع، في صورة من الصور.

٢ ـ **المناسب المرسل**: وهو ما لا يثبت الحكم على وفقه في صورة من الصور[١].

المسلك السابع: تنقيح المناط[٢]:

التنقيح في اللغة: التهذيب والتمييز[٣].

---

(١) انظر في اعتبار الشارع للوصف المناسب: مفتاح الوصول: ١٤٩، ١٥٠، الضياء اللامع: ٣/٣٩، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٤٢، ٢٤٣، التلويح شرح التوضيح: ٢/٧٢، الوسيط في أصول الفقه: ١/٢٤٢، وما بعدها.

(٢) معنى تنقيح المناط: هو أن تكون العلة معلومة في الأصل نصّاً أو إجماعاً، فيبتغي المجتهد إثباتها في الفرع.

معنى تخريج المناط: هو إضافة حكم لم يتعرض الشرع لعلته إلى وصف مناسب في نظر المجتهد بالسبر والتقسيم.

انظر: شرح مختصر الروضة: ٣/٢٣٧، ٢٤٢، منتهى الوصول: ١٨٥، ١٨٦.

(٣) انظر: لسان العرب: ١٤/٢٥٣.

وهو اصطلاحاً: بذل الجهد في تعيين العلة من بين الأوصاف التي أناط الشارع الحكم بها إذا ثبت ذلك بنص أو إجماع، عن طريق حذف ما لا دخل له في التأثير والاعتبار مما اقترن به من الأوصاف[1].

يمثل له علماء الأصول بحديث الأعرابي الذي واقع أهله في نهار رمضان.

ووجه الاستدلال به: أنّ المجتهد ألغى كلّ وصف لا تأثير له في الحكم مثل:

- كون الذي واقع أعرابياً، لعموم تشريع الأحكام، ولا دليل على الخصوصية.

- أو كون الموطوءة زوجة للواطئ، لأنّ غيرها أولى بالكفّارة منها.

فيكون وصف الجماع عمداً في نهار رمضان هو المعتبر في وجود الكفّارة[2].

هذا بعض ما أورده الأصوليون في طرق إثبات العلّة ومسالكها، ذكرته مختصرا ومجملا، لتكميل الفائدة.

أمّا التفصيل فغاية لا تدرك إلاّ بتحصيل الموسوعات والتنقيب فيها، وإفراد كل مسلك بالدراسة والتحقيق، وهذا موضع لا يتسع لذلك.

---

(١) انظر: الإحكام: الآمدي: ٣٠٣/٣، مفتاح الوصول: ١٤٧، شرح مختصر الروضة: ٢٣٧/٣، منتهى الوصول: ١٨٥.

(٢) ذهبت المالكية إلى اعتبار العلة في تعمد الإفساد مطلقا، فأوجبوا الكفارة بابتلاع الحصاة والنّواه. أمّا الحنفية، فأناطت الكفارة بمعنى يتضمنه الوقاع، وهو اقتضاء شهوة يجب الإمساك عنها، فأوجبوا الكفارة على من أكل عامدا، ولم يوجبها على من ابتلع حصاة، لأنّ ذلك لا شهوة فيه. أما الشافعية والحنابلة: فالعلة عندهم الوقاع لهذا لم يوجبوا الكفارة على من أكل أو شرب في رمضان عامدا. انظر: مفتاح الوصول: ١٤٧، الوسيط في أصول الفقه: ٢٥٣/١.

⇦ المبحث الخامس: أقسام القياس:

إنّ للقياس أقساماً باعتبارات مختلفة، أذكر منها ما يلي:

القسم الأول: أقسام القياس بالنظر إلى ثبوت حكم الأصل في الفرع:

١ ـ القياس الأولوي:

وهو ما كان الفرع فيه أولى بحكم الأصل من الأصل. ويسمى بالقياس الجلي. وذلك كقياس الضرب على تحريم التأفيف، الوارد في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ [الإسراء: ٢٣]. فضرب الوالدين محرّم، وهو أولى من الأصل المقيس عليه، في إلحاق حكم تحريم به، لأنّ العلّة فيه أظهر وأجلى[(١)].

٢ ـ القياس المساوي:

وهو ما تساوى فيه الفرع والأصل في علة الحكم. وذلك كإلحاق الأمة بالعبد في سراية العتق.

فقوله ﷺ: **«من أعتق شركاً له في عبد، فكان له مال يبلغ ثمن العبد، قوم عليه قيمة العدل، فأعطى شركاؤه حصصهم، وعتق عليه العبد، وإلاّ فقد عتق منه ما عتق»**[(٢)]. وارد في حق العبد، ثمّ قيست عليه الأمة للاشتراك والتساوي في العلة المتمثلة في تشوف الشارع إلى العتق[(٣)].

---

(١) انظر: المحصول: ١٢٣/٥، ١٢٤، مناهج العقول: ٣٥/٣، نهاية السول: ٣٥/٣، المنخول: ٣٣٣، البحر المحيط: ٦٦/٧، فواتح الرحموت: ٣٢٠/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٣١، الوجيز في أصول الفقه: الدكتور زيدان: ٢١٨.

(٢) رواه البخاري: كتاب العتق، باب (٤): إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين الشركاء، رقم (٢٥٢٢) عن ابن عمر. ورواه مسلم: كتاب العتق (٢٠)، رقم (١٥٠١) ومالك في (الموطأ): كتاب المكاتب (٣٩)، باب (١٠): ولاء المكاتب إذا أعتق، ٨٠٤/٢.

(٣) انظر: نهاية السول: ٣٥/٣، المحصول: ١٢٣/٥، فواتح الرحموت: ٣٢٠/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٣١، الوجيز في أصول الفقه: ٢١٩.

٣ ـ القياس الأدون:

وهو ما خفيت فيه العلّة في الفرع دون الأصل، كقياس البطيخ على البرِّ، بجامع الطعم في كلٍّ، إلاّ أنّ هذه العلّة أظهر في الأصل، ويحتمل تعليل الأصل بالاقتيات، فتنتفي الربوية في البطيخ[١].

القسم الثاني: أقسام القياس باعتبار ثبوت مثل حكم الأصل في الفرع أو عكسه:

١ ـ قياس الطرد:

وهو إثبات مثل حكم الأصل في الفرع للاشتراك في العلة. وذلك كقياس النبيذ على الخمر[٢].

٢ ـ قياس العكس:

وهو إثبات نفيض حكم الأصل في الفرع، لوجود نقيض علته فيه.

مثاله: قوله ﷺ: «**وفي بضع أحدكم صدقة**»، قالوا: يا رسول الله، يأتي أحدنا شهوته ويكون له فيها أجر، قال: «**أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر فكذلك إذا وضعها في حلال كان له بها أجر**»[٣].

وجه ذلك: أنّ النبيّ ﷺ جعل الثواب في الطاعة نقيضاً لحكم الأصل (ترتب الإثم على المعصية) لوجود نقيض علة الأصل في الفرع[٤].

القسم الثالث: أقسام القياس بالنظر إلى علته:

١ ـ قياس العلة:

وهو ما يصرّح فيه بالعلة، كقولك: النبيذ مسكر فيحرم كالخمر[٥].

---

(١) انظر: مناهج العقول: ٣/٣٥، فواتح الرحموت: ٢/٣٢٠، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٣١، الوجيز في أصول الفقه: ٢١٩.

(٢) انظر: مفتاح الوصول: ١٢٩، الوجيز في أصول التشريع: ٤٠٢.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٧/٦١، الوجيز في أصول التشريع: ٤٠٢.

(٥) انظر: اللمع: ٢٠٤، البحر المحيط: ٧/٤٨، فواتح الرحموت: ٢/٣٢٠، الثمرات على الورقات: الجويني: ٥٥، شرح مختصر الروضة: ٣/٢٢٣، مفتاح الوصول: ١٥٦، المصفى: ٣٨١.

٢ ـ قياس الدلالة:

وهو ما لم يصرح فيه بالعلة، بل بما يلازمها، أو بأثرها، أو حكمها[١].

مثال الملازم: قولك: النبيذ حرام قياساً على الخمر بجامع الرائحة المشتدة الملازمة للإسكار.

مثال الأثر: قياس القتل بالمثقل على القتل بالمحدد، بجامع الإثم في كلّ؛ فالإثم أثر لعلة القتل (العمد العدوان).

مثال الحكم: قياس قطع الجماعة بالواحد على قتلهم به، بجامع وجوب الديّة عليهم في ذلك في غير العمد. فالجامع ليس علة، بل هو حكمها، وهو القطع في الصورة الأولى، والقتل منهم في الصورة الثانية[٢].

٣ ـ قياس في معنى الأصل:

وهو ما جمع فيه بين الأصل والفرع بنفي الفارق [٣].

يمثل له: بالجمع بين البول في إناء، ثمّ صبّه في الماء الراكد، والبول في الماء الراكد في حكم المنع، لأنّه لا فرق بينهما في النّهي الوارد عنه ﷺ في البول في الماء الراكد[٤].

---

(١) انظر: اللمع: ٢٠٨، البحر المحيط: ٦٤/٧، فواتح الرحموت: ٣٢٠/٢، إرشاد الفحول: ٢٠٤/٢، شرح مختصر الروضة: ٢٢٣/٣، مفتاح الوصول: ١٥٦، المصفى: ٣٨١.

(٢) انظر في حقيقة قياس الدلالة، وأمثلته: البحر المحيط: ٦٤/٧، الثمرات على الورقات: ٥٦، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٠٥/٢، المصفى: ٣٨١.

(٣) انظر: المحصول: ١٢٤/٥، اللمع: ٢٠٦، فواتح الرحموت: ٣٢٠/٢، إرشاد الفحول: ٢٠٤/٢، شرح مختصر الروضة: ٢٢٤/٣، مفتاح الوصول: ١٥٤، ١٥٥، المصفى: ٣٨٢.

(٤) وهو حديث أبي هريرة، عن النبي ﷺ: قال: **«لا يبولنّ أحدكم في الماء الدائم، ثم يتوضأ منه»** رواه البخاري (٢٣٩) في الوضوء، باب: البول في الماء الدائم، ومسلم (٢٨٢) في الطهارة، باب النهي عن البول في الماء الراكد. وفي الروايتين كلمة (يغتسل) بدل (يتوضأ) أما الرواية أعلاه بلفظهما: رواها النسائي: كتاب الطهارة، باب (٤٦): الماء الدائم ٤٩/١، رقم (٥٧) والترمذي: : الطهارة، باب (٥١): كراهية البول في الماء الراكد، رقم (٦٨).

القسم الرابع: أقسام القياس بالنظر إلى القطع بعلّة الأصل في الفرع أو الظن فيها:

١ ـ القياس القطعي:

وهو ما عرفت علّته قطعاً في الأصل، ووجدت في الفرع جزماً، أو هو ما توقف على العلم بعلة الأصل، والعلم بوجودها في الفرع. فالناظر يجزم أنّ الأذى هو العلة في تحريم التأفيف، كما يجزم بوجود العلّة ذاتها في الضرب[1].

٢ ـ القياس الظني:

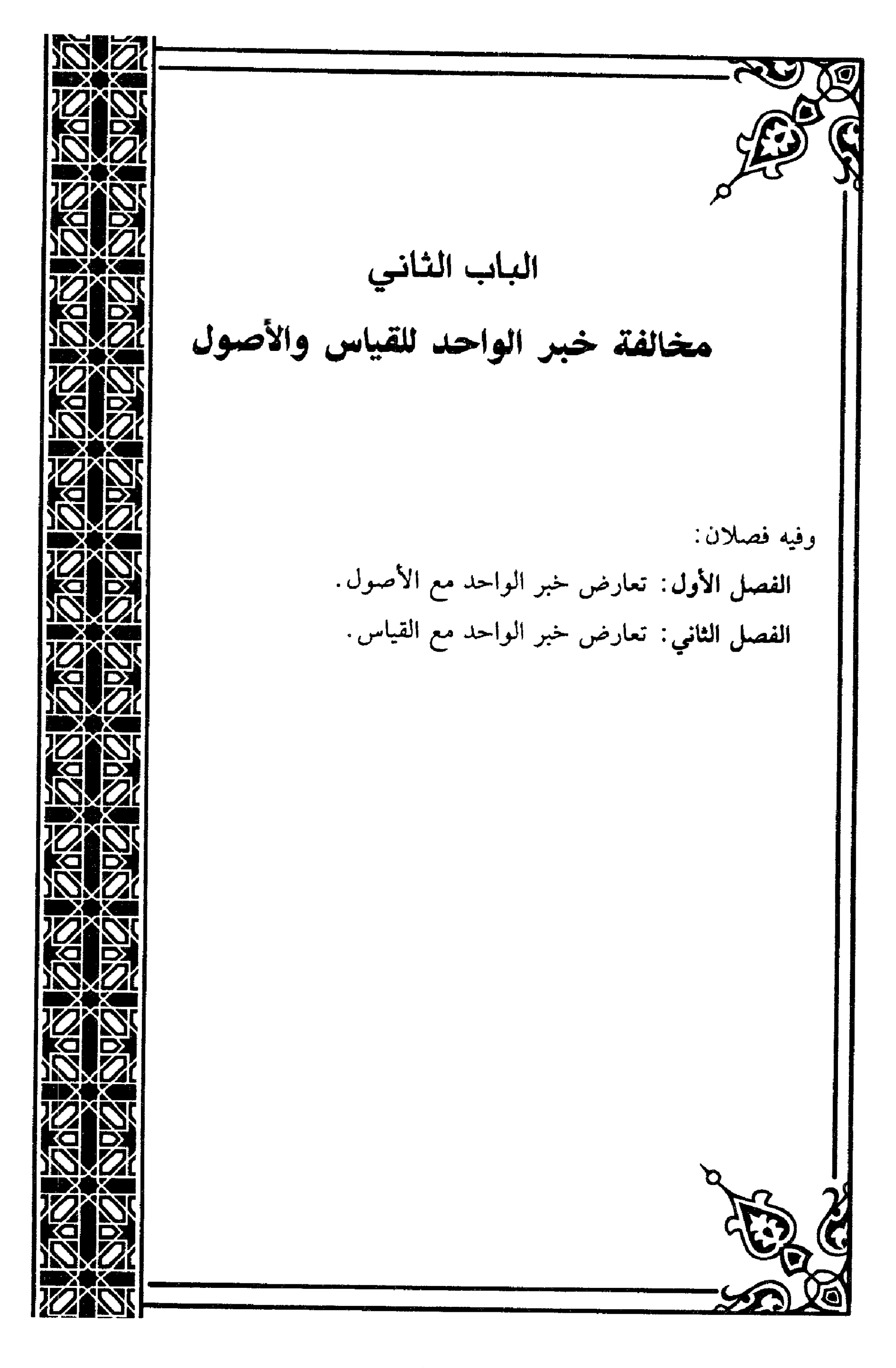
وهو ما لم تعرف علّته قطعاً في الأصل، أو أنّها عرفت، ولكن لا يقطع بوجودها في الفرع، كقياس البطيخ على البرّ بجامع الطعم، وهو ما أشير إليه في القسم الأول[2].

هذا ختام الحديث عن القياس، عن حجيته، وأركانه، وشروطه، . . وأشير إلى أنّ كل جزئية تمّ تفصيلها أو إجمالها، في هذا الفصل، إنّما سيقت أصالةً لإثبات الحجية والردّ على من أبطل القياس، على معنى: أنّ الشرع لم يطلق العنان للعقول لكي تقول ما شاءت في دين الله، بل ضبط الأحكام، وحدّ الحدود، وقعّد القواعد، لئلا يتوسع في ما رخص به الشارع الحكيم، ومن ذلكم: القياس، فالقائل به ملتزم بتلك الشروط والقيود والمحترزات؛ لتجنب الغلو والإفراط فيه. وإذا تقرر ذلك فلا يسع النافي إلاّ أن يقرّ لخصمه بحجية القياس.

وفي هذا القدر كفاية، وحسبي من القلادة ما أحاط بالعنق، فإذا قصّرت، فذلك المعهود من العجز، وإذا شارفت حدود الإبانة، فبتوفيق الله عزّ وجل.

(١) انظر: مناهج العقول: ٣٤/٣، نهاية السول: ٣٥/٣، المنخول: ٣٣٤، المحصول: ١٢٣/٥، المصفى: ٣٨٠.

(٢) انظر: المحصول: ١٢٢/٥، المنخول: ٣٣٤، المصفى: ٣٨١.



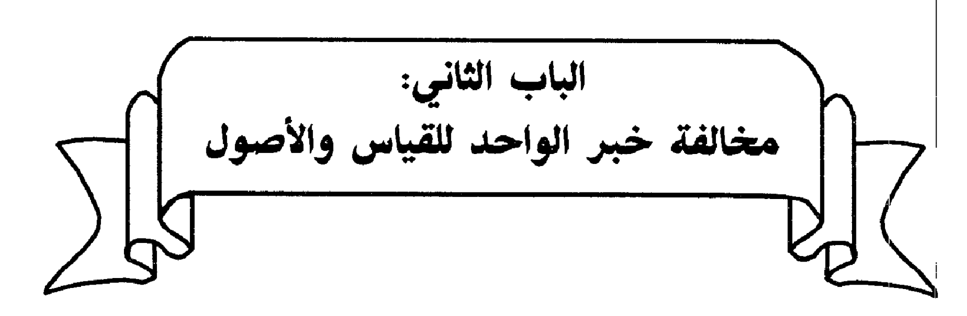
الباب الثاني

مخالفة خبر الواحد للقياس والأصول

وفيه فصلان:

الفصل الأول: تعارض خبر الواحد مع الأصول.

الفصل الثاني: تعارض خبر الواحد مع القياس.



الباب الثاني: مخالفة خبر الواحد للقياس والأصول

لقد تعددت المناهج في الشروط التي يجب اعتبارها لقبول خبر الواحد، نظراً إلى الظن الذي ينتاب ثبوته.

فأعمل علماء الحديث ميزان الجرح والتعديل في الرّواية لتوثيق حلقات السند وتمحيصها، وتأكيد اتصالها، وكان الإسناد ـ ولا يزال ـ خصيصة فاضلة في هذه الأمة؛ إذ لا يوثق بعلم عالم، ولا رواية راو ما لم يسم رجاله، ويبيّن مسالك الحديث وطرقه.

كما اعتنى الأصوليون بمتون الأخبار وأسانيدها، فاشترط بعضهم ـ لقبول خبر الواحد ـ ما يلي:

- ألاّ يكون مخالفاً لنصّ الكتاب، أو للسنّة المتواترة، أو للإجماع.
- وألاّ يكون مخالفاً للقياس، أو القواعد الشرعية.
- وألاّ يكون وارداً في أمر تعمُّ به البلوى.
- وألاّ يعمل راويه بخلافه[1].

---

(١) انظر: تأسيس النظر: الدبوسي: ١٥٦، ١٥٧، إفاضة الأنوار على أصول المنار: الحصفكي: ٢٠٠، وما بعدها، الاستذكار: ابن عبدالبر: ٢٢٨/٢٠، ٢٢٩، الموافقات: الشاطبي: ١٧/٣، البحر المحيط: ٢٦٠/٦، وما بعدها، المحصول: ٤٣٨/٤، مقاييس نقد متون السنة: الدكتور: مسفر الدّميني: ٢٨٧، وما بعدها.

وذهب بعضهم إلى عرض خبر الواحد على عمل أهل المدينة[1]، على خلاف بينهم. وليس القصد من كل ذلك إلاّ تحقق الصدق في الخبر، وانتفاء الكذب عنه، ونفي التعارض عن الأدلة الشرعية.

هناك فرق بين مخالفة الخبر للقياس، ومخالفته للأصول؛ على معنى أنّ الخبر قد يوافقهما، وقد يخالفهما، وقد يتفق مع أحدهما، فما الفرق بين المخالفتين؟.

قال الطوفي: «والجواب: أنّ القياس أخصّ من الأصول، إذ كل قياس أصل، وليس كلّ أصل قياساً، فما خالف القياس قد خالف أُصلاً خاصاً، وما خالف الأصول؛ يجوز أن يكون مخالفاً لقياس، أو لنصّ أو إجماع، أو استدلال، أو استصحاب، أو استحسان، أو غير ذلك...»[2].

فقوله - ﷺ -: **«وكاء السه العينان، فمن نام فليتوضأ»**[3]، موافق للقياس من جهة، ومخالف لبعض الأصول من جهة ثانية.

بيان ذلك: أنّ النوم مظنّة الحدث؛ لهذا علّق الشارع الحكم به، كسائر الأحكام المعلقة بمظانّها، لتعذر الاحتكام إلى المئنة لخفائها. والخبر بهذا الاعتبار موافق للقياس. فإذا اعتبرنا أصل عدم خروج الحدث استصحاباً للحال قلنا: إنّ هذا الخبر مخالف لدليل الاستصحاب. فأضحى الخبر موافقاً للقياس من جهة، مخالفاً لبعض الأصول من جهة أخرى.

وقوله ﷺ: **«لا تصرّوا الإبل والغنم، فمن ابتاعها بعد ذلك، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، فإن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر»**[4] - مخالف للقياس والأصول -.

---

(١) انظر: الاستذكار: ٣١٩/٢٢، إحكام الفصول في أحكام الأصول: الباجي: ٦٥٧، البيان والتحصيل: ٣٣١/١٧، وما بعدها.

(٢) شرح مختصر الروضة: ٢٣٨/٢.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٨٠): الوضوء من النوم، رقم(٢٠٣) عن علي بن أبي طالب، ورواه ابن ماجه: كتاب الطهارة (١)، باب (٦٢) الوضوء من النوم، رقم (٤٧٧).

(٤) أخرجه أحمد: ٤٦٥/٢، ورواه البيهقي في «السنن الكبرى»، باب الحكم فيمن اشترى مصراة، ٣١٨/٥.

بيان ذلك: أنّ الأصل في المتلفات إما القيم أو المثل، وردّ الصاع في الحديث ليس مثلاً ولا قيمة، فخالف الفرع الأصل، والإجماع، والنّص[1].

كما أنّ الآثار الواردة في تحريم النبيذ، توافق القياس والأصول؛ لأنّ القياس يلحق بالخمر ما كان في حكمه، والنّصوص تحرم كل مسكر.

قال الطوفي: «تحريم النبيذ، موافق لقياسه على الخمر، والنّص والإجماع على تحريمها، والنّص على تحريم كل مسكر»[2].

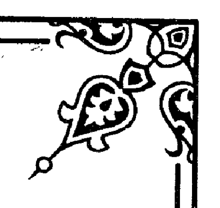
ولبيان هذه الحقائق تفصيلاً، أذكر في الفصل القابل صور التعارض بين خبر الواحد والأصول، ثم أثني بالحديث عن تعارض الخبر مع القياس. وفي البحثين خدمة لموضوع النزاع.



---

(١) انظر: بداية المجتهد: ١٣٢/٢، تأسيس النظر: الدبوسي: ١٥٦، ١٥٧، شرح مختصر الروضة: ٢٣٩/٢، التمهيد في أصول الفقه: الكلوذاني: ١٠٣/٢، الموافقات: الشاطبي: ١٦/٣، ١٧، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: علي الخفيف: ٧٣، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي: ١٥٦، ١٥٧، سلم الوصول لشرح منهاج الأصول: ١٦٠/٣، ١٦١.

(٢) المرجع نفسه: ٢٣٨/٢، بتصرف.



الفصل الأول:
تعارض خبر الواحد مع الأصول

المبحث الأول: عرض خبر الواحد على القرآن الكريم.

المبحث الثاني: تعارض خبر الواحد مع عمل أهل المدينة.

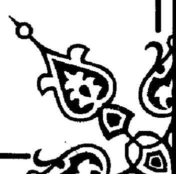
المبحث الثالث: تعارض خبر الواحد مع قول الصحابي.

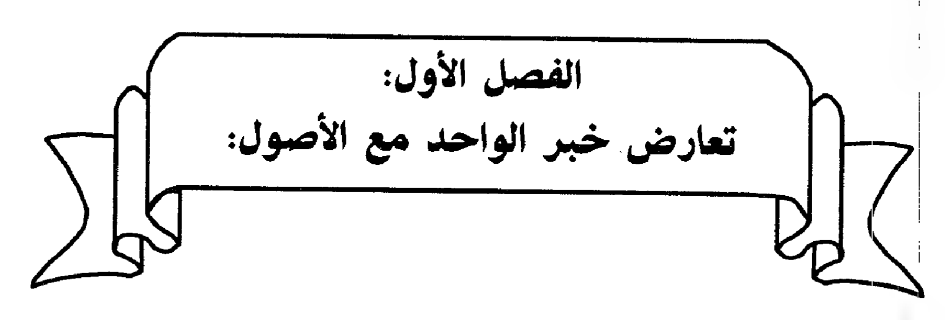
المبحث الرابع: تعارض خبر الواحد مع المصالح المرسلة.

المبحث الخامس: تعارض خبر الواحد مع سدّ الذرائع.

المبحث السادس: تعارض خبر الواحد مع العرف والعادة.

المبحث السابع: تعارض خبر الواحد مع قواعد الشرع العامة والأصول.





الفصل الأول:
تعارض خبر الواحد مع الأصول:

أشرت آنفاً إلى أنّ الأصوليين اختلفوا في مسألة عرض خبر الواحد الذي اكتملت شروط صحته ـ على أصول التشريع، وقواعده؛ فذهب الشافعي إلى عدم عرض الخبر الواحد على القرآن؛ لأنّ شروطه لا تكتمل إلاّ وهو غير مخالف لما جاء في كتاب الله[1]، بينما ذهب جماهير الحنفية إلى وجوب عرضه عليه[2] لاعتبارات مختلفة تُذكر في موضعها، كما أوجبوا توافق الخبر مع الأصول العامة المقررة في الشرع. ولم يترك مالك عموم القرآن للخبر ما لم يعضده عمل أهل المدينة، كما ردّ الخبر بالعمل، وبسدّ الذرائع، وبغيرها..[3].

فما حقيقة هذا الخلاف، وما وسائل دفعه؟

☜ المبحث الأول: عرض خبر الواحد على القرآن الكريم:

هذا موضع اختلفت فيه الآثار، وتنازع في الحكم به علماء الأمصار؛ فمنهم من أسقط اعتبار خبر الواحد المخالف لنصّ الكتاب، ولم يسلك

---

(١) انظر: المحصول: ٤/٤٣٨، نهاية السول: ٢/٣٥٦، الموافقات: ٣/١٣، مقاييس نقد متون السنة: ٢٩٦.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٦/٢٣٦، الموافقات: ٣/١٣، إفاضة الأنوار: ٢٠١، ٢٠٢.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول: ٤٤٩، ٤٥٠، الاستذكار: ٢٢/٣١٩، المقدمات الممهدات: ٣/٤٨١، البيان والتحصيل: ١٧/٣٣١، الموافقات: ٣/٤٨، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية: خليفة بابكر الحسن: ٥١.

فيهما طريق الإعمال، بينما ذهب الآخر إلى قبول خبر الآحاد المخالف، ما وجد إلى الجمع أو التأويل سبيلاً، ومنهم من التمس ذرائع الجمع بين المدرستين. وإليك بسط الأقوال وحكايتها:

أولاً: مذهب الحنفية:

ذهب جماهير الحنفية إلى ردّ الآحاد المخالفة لعموم القرآن الكريم وظاهره، ولم يجوّزوا تخصيصه أو تأويله بوجه من الوجوه؛ للتباين في قوة الدلالة. فخبر الواحد الظني لا يقوى عندهم على دفع ما هو قطعي.

جاء في كشف الأسرار ما يلي: «لا يجوز تخصيص العام من الكتاب والسنّة المتواترة بخبر الواحد والقياس لأنّهما ظنّيان فلا يجوز تخصيص القطعي بهما؛ لأنّ التخصيص بطريق المعارضة والظني لا يعارض القطعي»(١).

بيان ذلك: أنّ رواج الخبر عندهم مرهون بموافقته للكتاب، وزيافته مرتبطة بمخالفته، وأنّ عام القرآن لا يُخصص بخبر الواحد ابتداءً إلا إذا خُصّ بقطعي مثله، كالسنّة المتواترة - مثلاً - وحينئذ يجوز إخراج بعض ما تناوله العموم بما هو ظني كخبر الواحد. أمّا إذا تعذر ذلك فالخبر مردود(٢). هذا وقد مثّل الأصوليون لهذه المسألة بما يلي:

المثال الأول: حديث القضاء بشاهد ويمين المدعي:

وهو ما روي عن ابن عباس - رضي الله عنهما - أن رسول الله ﷺ «قضى بشاهد ويمين الطالب»(٣) فهو معارض لقوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا

---

(١) ٥٩٣/١ بتصرف.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٢٦٢/٦، الموافقات: ١٣/٣، ١٧، أصول الشاشي: ٢٨١، عمدة الحواشي، الكنكوهي: ٢٨٢، إفاضة الأنوار: ٢٠١، نهاية السول: ٣٥٦/٢، المحصول: ٤٣٨/٤، سلم الوصول لشرح منهاج الأصول: بخيت: ١٦٠/٣، إبرام النقض لما قيل من أرجحية القبض: ٧٦، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي: ١٥١، إتحاف الأنام بتخصيص العام: الحفناوي: ١٤٠، ١٤١، دراسات أصولية في السنة النبوية: الحفناوي: ٢٩٧.

(٣) بنحوه: (دون كلمة الطالب) رواه مسلم: كتاب الأقضية (٣٠)، باب (٢): القضاء=

﴿شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فيردّ هذا الخبر عندهم بوجود التباين.

تحرير ذلك: أنّ الباري ـ عزّ وجل ـ فسّر ما كان مجملا في الآية الكريمة، فقصر الشهادة على رجلين عند وجودهما، ورجل وامرأتين حال انعدامهما، وهو بيان للكل الذي في قوله تعالى:

﴿وَاسْتَشْهِدُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢]. فيجب الاقتصار عليه بالإعراض عن حجية الشاهد واليمين الثابتة بخبر الآحاد؛ إذا القول به زيادة على النّص القرآني ونسخ له، وذلك لا يجوز.

ثم إن الانتقال من المعهود إلى غير المعهود يحتم عدم الزيادة في المذكور، أي أنّ حكم الله أجاز شهادة النساء في مقام المنع؛ لأنّ الأصل عدم حضورهن مجالس الرجال، فدلّ ذلك على عدم قبول شهادة الشاهد الواحد مع اليمين، وإلاّ بطل موجب الكتاب.

كما أنّ تكملة الآية السابقة، وهي قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكُمْ أَقْسَطُ عِندَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: ٢٨٢].

قلت: إنّ هذه التكملة بيان للحدّ الأدنى الذي تنتفي معه الريبة (وهو شهادة رجلين أو شهادة رجل وامرأتين)، وفي التحديد إشارة إلى الاكتفاء بالمحدّد شرعاً وعدم الزيادة عليه[1].

المثال الثاني: حديث الشاة المصراة:

وهو قوله ﷺ: «**لا تصروا الإبل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو**

= باليمين والشاهد، رقم (١٧١٢) ورواه ابن ماجه: كتاب الأحكام (١٣)، باب (٣١): القضاء بالشاهد واليمين، رقم (٢٣٧٠) وفي رواية لابن ماجه عن سُرَّق أن النبي ﷺ أجاز شهادة الرجل ويمين الطالب، انظر: ابن ماجه: كتاب الأحكام (١٣)، باب (٣١): القضاء بالشاهد واليمين، رقم (٢٣٧١).

(١) انظر: كشف الأسرار: ٢٦/٣، ٢٧، شرح التلويح على التوضيح: ٨/٢، سلم الوصول لشرح منهاج الأصول: ١٦٠.

بخير النظرين بعد أن يحلبها إن رضيها أمسكها وإن سخطها ردها وصاعا من تمر»[1] - معارض لما جاء في كتاب الله.

قال الله تعالى: ﴿ٱلشَّهْرُ ٱلْحَرَامُ بِٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْحُرُمَٰتُ قِصَاصٌ ۚ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ ۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

ففي الآية الكريمة تنبيه على أنّ الأصل في ذوات الأمثال أن تغرم بالمثل، أو بالقيمة حال التعذر، ومنطوق الخبر يناقض هذه القاعدة فوجب ردّه، لأنّ التمر ليس مثلاً للبن الذي استهلك، وليس قيمة كذلك، لأنّ القيمة إنما هي بالعين[2].

المثال الثالث: قول رسول الله ﷺ: **«أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل»**[3].

يعارض ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُۥ ۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠]، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَن يَنكِحْنَ أَزْوَٰجَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٢].

بيان ذلك: أن كتاب الله أقرّ للمرأة أن تحقق النكاح بنفسها وبدون ولي، بينما الخبر يمنعها من ذلك، ويشترط عليها الولاية، فكان مناقضا لموجب القرآن، لهذا تعيّن ردّه بالحجة ذاتها[4].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: شرح التلويح: ٩/٢، تأسيس النّظر: ١٥٦، كشف الأسرار: ٧٠٨/٢، أصول السرخسي: ٣٤١/١، إفاضة الأنوار: ١٩٥، إكمال إكمال المعلم: الآبي: ٣٣١/٣، سلم الوصول لشرح منهاج الأصول: ١٦٠، ١٦١، أصول الفقه: زكريا البرديسي: ٢٠٤.

(٣) رواه أبو داود: كتاب النكاح: باب (٦)، باب (٢٠): في الولي، رقم (٢٠٨٣)، وابن ماجه: كتاب النكاح (٩)، باب (١٥) لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٧٩) والترمذي: كتاب النكاح (٩)، باب (١٤): ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠٢) وقال: حديث حسن، الحاكم: ١٦٨/٢.

(٤) انظر: أصول الشاشي: ٢٨١، دراسات أصولية في السنة: ٢٩٨.

المثال الرابع: حديث نقض الوضوء بمس الذكر:

وهو ما روته بسرة بنت صفوان: «**من مسّ ذكره فليتوضأ**»[1]، مردود بعد عرضه على قوله تعالى: ﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَن يَتَطَهَّرُوا﴾ [التوبة: ١٠٨].

يشير البيان الإلهي إلى أنّ الاستنجاء بالماء تطهير للمحل من النجاسة، وهو يشمل الفرجين. فلو كان مس الذكر حدثاً ـ عملاً بالخبر ـ لكان ذلك تنجيساً له، فبطل الاحتجاج لما خالف النّص[2].

ـ اعتمد هذا المذهب ـ في وجوب عرض خبر الواحد على نص الكتاب ـ على الأدلة التالية:

١ ـ عمل الصحابة: إن لمسألة عرض ما هو ظني من الأخبار على الكتاب، أصلا في السلف الصالح. فهذه أم المؤمنين عائشة ـ رضي الله عنها ـ لم تكن تذعن لخبر الواحد في استنباط الأحكام حتى ينتفي عندها المعارض الأقوى. ومن الأخبار التي ردتها ـ رضي الله عنها ـ لهذه العلة:

ـ خبر «**إنّ الميت ليعذب ببكاء أهله عليه**»[3] تمسكاً بقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٨ ـ ٣٩]. أي أن الإنسان رهين بما اقترفه من أوزارٍ وذنوب، ولا يتحمل تبعة غيره.

---

(١) أخرجه أحمد: ٢٢٣/٢، عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. ورواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٧٠): الوضوء من مس الذكر، رقم (١٨١). والنسائي: كتاب الطهارة (١)، باب (١١٨): الوضوء من مس الذكر، ١٠٠/١ رقم ١٦٣، والترمذي: كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسّ الذكر رقم ٨٢، جميعهم عن بسرة بنت صفوان.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٧٢٤/٢، أصول الشاشي: ٢٨٠، ٢٨١، الكشاف: الزمخشري: ٢٩٦/٢.

(٣) رواه البخاري: كتاب الجنائز، باب (٣٢): قول النبي ﷺ: «**يعذب الميت ببعض بكاء أهله عليه**»، رقم (١٢٨٦) عن ابن عمر، ورواه مسلم: كتاب الجنائز (١١)، باب (٩): «**الميت يعذب ببكاء أهله عليه**»، رقم (٩٢٨).

ـ كما ردت ـ رضي الله عنها ـ حديث رؤية النبي ﷺ لربه ليلة الإسراء[1]، لقوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ولم تأخذ ـ رضي الله عنها ـ بحديث: «**وإذا استيقظ أحدكم من نوم الليل فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنّه لا يدري أين باتت يده**»[2].

عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

ـ ووقوفا عند الأصل القطعي: وهو قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ﴾ [الحديد: ٢٢]، لم تر ـ رضي الله عنها ـ خبر الشؤم[3] حجّة تقدم، وكذلك فعل ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ.

ـ كما ردّ عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) خبر فاطمة بنت قيس التي بتّ زوجها طلاقها، حين ادّعت أن النبي ﷺ لم يجعل لها السكنى ولا النّفقة[4]. لأنه رأى أن ذلك مخالف لقوله تعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنتُم مِّن وُجْدِكُمْ﴾ [الطلاق: ٦].

قال الإمام الشاطبي: «وفي الشريعة من هذا كثيراً جداً، وفي اعتبار السلف له نقل كثير»[5] فيقتصر على هذا القدر لبيان أنّ لأصول الحنفية سنداً

---

(١) رواه البخاري في: كتاب بدء الخلق، باب: إذا قال أحدكم: آمين والملائكة في السماء فوافقت إحداهما الأخرى، غفر له ما تقدم من ذنبه: رقم: ٣٢٣٤، ومسلم في كتاب الإيمان، باب: معنى قول الله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ﴿١٣﴾﴾...[رقم: ١٧٧].

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) وهو حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**الشؤم في الدار والمرأة والفرس**». رواه مالك: ٩٧٢/٢، وأخرجه البخاري في كتاب النكاح: باب (١٨) ما يتقى من شؤم المرأة، ٥٠٩٣، ومسلم في: كتاب السلام، باب (٣٤) الطيرة والفأل وما يكون فيه الشؤم، (٢٢٢٥).

(٤) رواه مسلم: كتاب الطلاق (١٨)، باب (١٨)، باب (٦): المطلقة ثلاثاً لا نفقة لها، رقم (١٤٨٠) عن فاطمة بنت قيس. ورواه أبو داود: كتاب الطلاق (٧)، باب (٣٩): في نفقة المبثوثة، رقم (٢٢٨٨) وأخرجه أحمد ٤١٢/٦ عن فاطمة بنت قيس.

(٥) الموفقات: ١٥/٣، وانظر: كشف الأسرار: ٧٢١/٢، وما بعدها، البحر المحيط: ٣٥/٤، وما بعدها، شرح الزرقاني على الموطأ: ٤٨٣/٤ وما بعدها، شرح مختصر الروضة: ١٢٩/٢، الفكر السامي: محمد الحجوي: ٢٦٥/١، أصول الفقه: البرديسي: ٢٠٢.

من عمل الصحابة؛ وأنهم كانوا يحاكمون أخبار الآحاد إلى كتاب الله عزّ وجل ويعرضونها عليه، فما وافقها أخذوا به، وما خالفها تركوه. وإن كانت لهذه الأخبار معان اختصت بها، فليس هذا موضعها؛ لأنّني في مقام التمثيل والعرض، ولست في مقام التعقيب والردّ.

٢ ـ العام ودلالته القطعية:

إنّ دلالة العام على جميع أفراده قطعية، وهي بمنزلة الخاص فيما يتناوله. فلا يجوز تخصيص عام القرآن بخبر الواحد الظني في ثبوته، وبالقياس الظني في دلالته.

ودليل القطع عندهم: أنّ معاني الألفاظ يجب أن تراعى في أصلها التي وضعت له، ما لم يرد ما يخالف ذلك.

ومقتضى ذلك أنّ العام من المعاني التي وضع لها اللفظ قطعاً، فيجب حمله عليه ما لم يأت ما يخصصه.

فعموم قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ﴾ [النور: ٢] يتناول كل زانية وزانٍ يقيناً حتى يرد ما يخصصه. هذه طريقة الحنفية في دلالة العام، وقد خالفهم فيها الجمهور[١].

ـ ومن الأدلة التي يمكن اعتبارها مستنداً للحنفية في هذه المسألة ـ فيما ظهر لي ـ: نقل الحديث بالمعنى[٢]:

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ٢٦٥/١، ٢٦٦، كشف الأسرار، وما بعدها، شرح التلويح: ٣٨/١، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ٢٠٤، ٢٠٥، الوجيز في أصول التشريع: ١٦٨.

(٢) حكم نقل الحديث بالمعنى: لا يجوز نقل الحديث بالمعنى عند بعض المحدثين، بل يجب أن يراعي لفظ الرواية، وذلك منقول عن ابن سيرين، وقال جمهور العلماء: يجوز نقله بالمعنى بعد حسن ضبطه، وإن كان مراعاة اللفظ أفضل في النقل.

ولهم في ذلك توجيهات واعتلالات يطول ذكرها، اكتفي فيها بالإحالة. انظر: أصول السرخسي: ٣٥٥/١، وما بعدها، البحر المحيط: ٢٧٠/٦، وما بعدها، المعتمد: ١٤١/٢، ١٤٢، اللمع: ١٦٨، ١٦٩، المستصفى: ١٦٨/١، وما بعدها، شرح الكوكب المنير: ٤١٦/٢، وما بعدها، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ٧٦.

تقرير ذلك: أنّ الصحابي الذي يروي الحديث بالمعنى قد يغفل بعض القيود والأحوال، خاصة إذا لم يكن فقيها، وربّ مناسبة أو ظرف أهمله الراوي وكان عليه المدار في استنباط الأحكام. لهذا نجد أنّ الحنفية يميزون بين رواية الفقيه وغيره في الترجيح بين الأدلة. ويعرضون الخبر على القرآن سدًّا لذريعة الإهمال وإغفال ما منه بدّ، عند رواية الحديث.

ويمكن أن يمثل لهذا الاستدلال بما يلي:

ردّ السيدة عائشة ـ رضي الله عنها ـ لخبر يحي بن عبدالرحمن عن ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه، بقولها: يرحمه الله، لم يكذب؛ ولكنّه وهم، إنما قال رسول الله ﷺ لرجل مات يهودياً: «**إنّ الميت ليعذّب، وإنّ أهله ليبكون عليه**»[1]. مقتضى ذلك: أن إهمال صفة الميت، ونقل الحديث بمعناه جرّ إلى معارضته لكتاب الله، وبالتالي رده. والحاصل: أنّ الخبر المنقول معنى يجب عرضه على عموم الكتاب وظاهره، خاصة حال إهمال الراوي الظروف والملابسات التي قيل فيها الخبر. هذا على أصولهم. والله أعلم.

وبالتتبع للتفريعات الفقهية، واستقراء الجزئيات العملية، تبيّن أنّ الحنفية يأخذون في مواطن عدّة ببعض الأخبار مع ما فيه من مخالفة لنصوص القرآن، كحديث: «**البيّنة على المدّعي واليمين على المدّعى عليه**»[2]، فهو يخالف عموم القرآن، ومع هذا أخذوا به. والجواب عندهم: أنّ هذا الحديث هو من قبيل الخبر المشهور الذي يفيد العلم اليقيني؛ لهذا يجوز الزيادة به على الكتاب، ويقدم على الآحاد[3].

(١) تقدم تخريجه.

(٢) رواه الترمذي: كتاب الأحكام (١٣)، باب (١٢): ما جاء في أن البينة على المدعي واليمين على المدعى عليه، رقم (١٣٤١) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده. والبيهقي في «السنن الكبرى» في كتاب الدعوى والبينات، ٢٥٢/١٠ عن ابن عباس، والبغوي في «شرح السنة» ١٠١/١٠، رقم (٢٥٠١) عن ابن عباس.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٢٩/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ١٠٠.

ثانياً: مذهب المالكية:

ذهب مالك وأتباعه إلى أنّ ظاهر القرآن يقدم على صريح السنّة حال التعارض، ولا يُلجأ إلى التخصيص - جمعا بين الأدلة - إلا إذا شهد لخبر الواحد عمل، أو إجماع، أو قياس. ودليل هذا المسلك عندهم الاستقراء والتتبع للفروع العملية.

فهم وإن كانوا ممن يقول بظنية دلالة العام، فإنهم يقدمونه على الآحاد إذا تقوى بعمل أهل المدينة، أو بقاعدة كلية...

قال الحجوي: «ظاهر القرآن مقدّم عند مالك على صريح السنّة، وهو كذلك في جل المسائل، ولكن في كثير من المسائل نجده يعكس فيقدم صريح السنّة. والذي يظهر من فقه مالك أنّ السنّة الصريحة إذا اعتضدت بإجماع أو عمل المدينة قدمها»[1].

وزاد أبو زهرة المسألة بيانا بقوله: «ويجب أن ننبه إلى أنّ الإمام مالكا رضي الله عنه مع اعتباره دلالة عام القرآن ظنية لأنها من قبيل الظاهر، والظاهر عنده ظني - لا يخصص عام القرآن بأخبار الآحاد دائما.. هذا وقد اهتدى المالكية إلى ضابط يضبط المذهب المالكي في هذا المقام، بقولهم: إنّ مالكا يجعل خبر الآحاد مخصصا لعام القرآن إذا عاضده عمل أهل المدينة أو قياس...»[2].

وبالتمثيل يفسر مجمل ما قيل:

المثال الأول: حديث ولوغ الكلب:

قال ﷺ: **«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليرقه ثم ليغسله سبع مرات»**[3].

---

(1) الفكر السامي: ٣٨٥/١، ٣٨٦ بتصرف، وانظر: البيان والتحصيل: ٤٨٢/١٨.

(2) أصول الفقه: ١٤٨، بتصرف. وانظر: الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز: ٣٢، وما بعدها.

(3) رواه مسلم: كتاب الطهارة (٢)، باب (٢٧): حكم ولوغ الكلب، رقم (٣٧٩) عن أبي هريرة والنسائي: كتاب الطهارة (١)، باب (٥١): سؤر الكلب، ٥٣/١، رقم (٦٤) وابن ماجه: كتاب الطهارة (١)، باب (٣١): غسل الإناء من ولوغ الكلب، رقم (٣٦٤).

لم يأخذ مالك بهذا الخبر في الاعتبار؛ لوروده على خلاف قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

قال الآبي: «وقد كان مالك يضعف الغسل لمعارضته آية: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤] وقال: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟!»[(١)] وبسط القول فيه القسم التطبيقي، فلينظر.

المثال الثاني: حديث خيار المجلس:

ـ قال ﷺ: «**المتبايعان كلٌّ واحد منهما بالخيار على صاحبه، ما لم يتفرقا، إلاّ بيع الخيار**»[(٢)].

ردّت المالكية هذا الخبر بظاهر قوله عزّ وجل: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَوْفُوا۟ بِٱلْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] بيان ذلك: أنّ الأصل في العقود اللزوم، وأنّ الأمر يفيد الوجوب. ففي اشتراط الخيار ترك للوفاء بالعقد، ومعارضة لمقصود الشارع. لأنّ العمل بالخبر يخول للمتعاقد الرجوع عن إمضاء العقد ما لم يتفرق العاقدان[(٣)]. وهناك أدلة أخرى ليس هذا موضعها.

المثال الثالث: حديث الخثعمية:

فيه: «أنّ امرأةً من خثعم قالت لرسول الله ﷺ: يا رسول الله، فريضة الله في الحج على عباده أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يستطيع أن يثبت على الراحلة، أفأحج عنه؟»، قال: «**نعم...**»[(٤)].

أنكر مالك ـ رحمه الله ـ هذا الحديث تعويلاً على الأصل القرآني في

---

(١) إكمال إكمال المعلم: ١٠٠/٢، ١٠١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: الموافقات: ١٥/٣، بداية المجتهد: ١٢٨/٢، ١٢٩، إكمال إكمال المعلم: ٣٤٨/٥، وما بعدها، لا نسخ في السنة: الدكتور الجبري: ٤٣٣، الاجتهاد بالرأي: ٣٢١، وفي القسم التطبيقي قراءة أخرى لهذا الحديث فلينظر.

(٤) تقدم تخريجه.

قوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٩] ومقتضاها أن لا يحج أحد عن أحد، وأن ليس للإنسان إلاّ ما قدمت يداه من عمل. فترجح العمل بهذا الظاهر من جهة تواتره، ومن جهة أنّ القول المذكور هو قول امرأة ظنت ظنّاً[(١)].

المثال الرابع: حديث أكل لحوم الخيل:

وهو حديث جابر ـ رضي الله عنه ـ قال: «نهى رسول الله ﷺ يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية وأذن في لحم الخيل»[(٢)].

لم يأخذ مالك بهذا الخبر عملاً بأصله القاضي بتقديم ظاهر القرآن على آحاد السنّة، وتعويلاً على قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

ووجه ذلك: أنّ اللام في قوله تعالى ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾، تفيد التعليل، على معنى؛ أنّ الخيل وما عطف عليها لم تخلق إلاّ للركوب والزّينة، لأنّ العلة المنصوصة تقتضي الحصر، وإعمال الخبر ـ الذي يبيح منطوقه أكلها ـ يخالف ظاهر الآية، فيجب ردّه بها[(٣)] قال مالك في الموطأ: «أنّ أحسن ما سمع في الخيل والبغال والحمير، أنها لا تؤكل، لأنّها للركوب والزينة»[(٤)].

المثال الخامس: حديث تحديد عدد الرضعات المحرّمة:

وهو قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «كان فيما أنزل من القرآن عشر

---

(١) انظر: فتح الباري: ٤/٨٣، ٨٤، بداية المجتهد: ١/٢٣٤، الاستذكار: ١٢/٦٦، إكمال إكمال المعلم: ٤/٤٢٣، ٤٢٤.

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب (٣٩): غزوة خيبر، رقم (٤٢١٩) ورواه مسلم: كتاب الصيد والذبائح (٣٤)، باب (٦): في أكل لحوم الخيل، رقم (١٩٤١) وأخرجه أحمد: ٣/٣٦١.

(٣) انظر: شرح الزرقاني على الموطأ: ٣/٣٢٠، بداية المجتهد: ١/٣٤٤، الاستذكار: ١٥/٣٣٣، إكمال إكمال المعلم: ٧/٢٩، الفكر السامي: ٣/٣٨٥.

(٤) ٤٩٧.

رضعات معلومات يحرّمن - ثم نسخن بـ - خمس معلومات - فتوفي رسول الله ﷺ وهو فيما يقرأ من القرآن»[1].

لم يعتبر الإمام مالك هذا الخبر، متمسكا بالأصل القرآني في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾ [النساء: ٢٣] وبعمل أهل المدينة. حيث قال في الموطأ: «وليس على هذا العمل»[2] فيبقى الاحتجاج بظاهر القرآن[3].

ومن أمثلة تقديم صريح السنّة على ظاهر القرآن -تخصيصا - إذا اعتضدت بما يقويها من عمل أو إجماع أو قياس:

قوله ﷺ: **«لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها»**[4]. فقد اعتبره مالك وخصص به قول الله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤].

بيان ذلك: أنّ الحديث يقتضي التحريم، وظاهر الآية، يقتضي الإباحة، لكن لما اعتضدت السنّة بالإجماع، قدمها الإمام مالك وجعلها مخصصة لعموم قوله تعالى: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمۡ﴾ [النساء: ٢٤].

قال القاضي عياض: «أجمع المسلمون على الأخذ بهذا النهي»[5] الوارد في خبر تحريم الجمع على العمة والخالة.

---

(١) رواه مسلم: كتاب الرضاع (١٧)، باب (٦): التحريم بخمس رضعات، (١٥٢٤) عن عائشة. ورواه النسائي: كتاب النكاح (٢٦)، باب (٥١): القدر الذي يحرم من الرضاعة، رقم (٣٣٠٧) ورواه أبو داود: كتاب النكاح (٦)، باب (١١): هل يحرم ما دون خمس رضعات، رقم ((٢٠٦٢).

(٢) ٦٠٨.

(٣) انظر: الموافقات:٣/١٦، شرح الزرقاني على الموطأ: ٣/٣٢١، ٣٢٢، إبرام النقض لما قيل من أرجحية القبض: ٧٥، ٧٦، مقاييس نقد متون السنة: ٢٩٩.

(٤) رواه مسلم: كتاب النكاح (١٦)، باب (٤): تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها في النكاح، رقم (١٤٠٨) (٣٧) عن أبي هريرة. والنسائي: كتاب النكاح (٢٦)، باب (٤٧): الجمع بين المرأة وعمتها: ٦/٩٧، رقم (٣٢٩٢). ورواه ابن ماجه: كتاب النكاح (٩)، باب (٣١): لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، رقم (١٩٢٩).

(٥) نقلا عن شرح الزرقاني: ٣/١٨١، انظر: البحر المحيط: ٦/٢٦٤، ٢٦٥، أصول الفقه: أبو زهرة: ١٤٨، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز: ٣٢١.

وجماع ما قيل: أنّ هناك قدراً مشتركاً بين مدرسة الحنفية والمالكية، في ضرورة عرض خبر الواحد على الأصل القرآني، وإن اختلفوا في تطبيقات هذه القاعدة، وفي مناط الحكم. فالحنفية تجعل القرآن حاكما على الآحاد لقوة الدلالة في الأول، وتعكس حال اشتهار الخبر أو تقوّي الآحاد بخبر مشهور يفيد العلم اليقيني.

بينما دعت المالكية إلى تحكيم عموم القرآن لقبول أحاديث الآحاد، وكل ما عارضه فهو ردّ ما لم تشهد الأصول على الاحتجاج بتلك الأخبار.

فإن قيل: ما سرّ تقديم المالكية لعموم القرآن على الآحاد رغم ظنية دلالة العام عندهم؟.

قلت: لقد ذكرت ما اهتدى إليه علماء المالكية في حل هذا الإشكال، فلينظر. هذا من جهة ومن جهة ثانية يمكن القول: ـ فيما ظهر ـ أن العام الذي قدم على خبر الواحد، هو العام الذي تقوى بالعمل المتواتر، أو بغيره، وهذا من شأنه أن يرفع الظن الذي ينتاب دلالة العام عندهم. ودليل ذلك الاستقراء؛ فما من عام قدم على خبر الواحد إلاّ وقد شهدت له الأصول، ودعمته الشواهد.

ودونك الأمثلة التي ذكرت، فجلّ الظواهر فيها تقوّت بعمل أهل المدينة، وغيرها شهدت لها الأصول الأخرى فقدمت على الآحاد.

إذا فتحقيق المسألة عند المالكية: أنّ هناك حكمين في تعارض الآحاد مع عموم القرآن:

الحكم الأول: تقديم خبر الواحد المعتبر في الأصول على عام القرآن.

الحكم الثاني: تقديم عام القرآن الذي شهدت له الأصول على خبر الواحد.

ثالثاً: مذهب الشافعية والحنابلة:

ذهبت الشافعية والحنابلة إلى قبول خبر الواحد مطلقاً، وتخصيص عموم القرآن به، وذلك إذا استوفى شروط القبول عندهم(١).

ولم ير الشافعي وجوب عرض الآحاد على القرآن، لأنّه ـ كما قال ـ لا تتكامل شروطه إلاّ وهو غير مخالف للكتاب. واحتج الجميع في هذه المدرسة بإجماع الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، وبظنية دلالة العام(٢) مثاله عندهم: تخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ﴾ [الأنعام: ١٢١].

وبحديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «أنّ قوماً قالوا: يا رسول الله، إنّ قوما يأتوننا باللحم، لا ندري أذكر اسم الله عليه أم لا؟ فقال: **سمّو عليه أنتم وكلوا**»(٣) وغيرها من الأحاديث والأدلة التي يطول الحديث عنها(٤).

قال الخطابي: «فيه دليل على أنّ التسمية ليست شرطاً على الذبيحة، لأنّها لو كانت شرطاً لم تستبح الذبيحة بالأمر المشكوك فيه، كما لو عرض الشك في نفس الذبيحة، فلم يعلم هل وقعت الذكاة المعتبرة أم لا»(٥).

وختام القول في هذا الباب: أنّ مسألة عرض خبر الواحد على الكتاب

---

(١) انظر: نهاية السول: ٣٥٤/٢، ٣٥٦، الفكر السامي: ٤٥/١، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٢٢، ٢٢٣، أصول الفقه: البرديسي ٢٠٦، دراسات أصول الفقه في السنة: ٢٩٩.

(٢) انظر: نهاية السول: ٣٥٤/٢، ٣٥٦، المحصول: ٤٣٨/٤، الموافقات: ١٣/٣، مقاييس نقد متون السنة: ٢٩٦، ٢٩٧، البحر المحيط: ٤٨٢/٤.

(٣) رواه البخاري: كتاب الصيد والذبائح، باب (٢١): ذبيحة الأعراب ونحوهم، رقم (٥٥٠٧). ورواه ابن ماجه: كتاب الذبائح (٢٧)، باب (٤): التسمية عند الذبح: رقم (٣١٧٤).

(٤) انظر: نيل الأوطار: الشوكاني: ١٥٩/٨، بداية المجتهد: ٣٢٨/١؛ المغني: ابن قدامة: ٤٥/١٣، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: ٢١١، ٢١٢.

(٥) نقلاً عن نيل الأوطار: ١٥٩/٨.

لا تؤخذ على إطلاقها، بل يجب تقييدها وضبطها بشروط؛ سدًّا لذريعة ردّ الأخبار المعارضة للقرآن بكل أمارة أو شبهة انقدحت في الأذهان.

وأنّ العلماء لما عرضوا لهذه المسألة، إنما كان قصدهم ردّ الكذب عن سنّة رسول الله ﷺ، ودفع التعارض بين الأدلة ـ إن وجد ـ صوناً لكلام الشارع عن التناقض. ولا يعني ذلك التذرع بالقواعد ذاتها لرد الآحاد؛ لنصرة عقيدةٍ فاسدةٍ أو رأي شاذ.

قال ابن قيم الجوزية: «لو ساغ ردّ سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر القرآن لردت بذلك أكثر السنن، وبطلت بالكلية، فما من أحد يحتج بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلاّ يمكنه أن يتشبث بعموم آية أو إطلاقها، ويقول: هذه السنّة مخالفة لهذا العموم أو هذا الإطلاق فلا يقبل»[1].

وأختم بقولٍ جامعٍ في موضوع تعارض القرآن وخبر الواحد:

قال أبو زهرة: «وإنّ الحق في هذا الموضوع ليس هو رفض السنّة بجوار عام القرآن ولا إهمال عموم القرآن حتى تجيء السنّة، فإنّ الأول يكون إهمالاً للسنن، والثاني يكون إهمالاً لنصوص القرآن البيّنة الواضحة، بل إنّه ينظر إن كانت السنّة معينة للعام غير ملغية له، واقترنت بالعمل به كانت بياناً له، وإن كانت غير ذلك وكان نص القرآن صريحاً لا يحتاج إلى بيان وجب اعتبار القرآن دليلاً على ضعف السنة إذا كان الخبر آحاداً وليس مشهوراً ولا مستفيضاً»[2].

⇦ المبحث الثاني: تعارض عمل أهل المدينة مع خبر الواحد:

إنّ من الأصول التي تفرّد به إمام دار الهجرة، إجماع أهل المدينة،

---

(١) الطرق الحكمية: ٧٣، وانظر: الفكر السامي: ٤٧/١.

(٢) أصول الفقه: ١٤٩، (١) البيان والتحصيل: ٣٣١/١٧، ٦٠٤ و٤٨٢/١٨، وانظر: الموافقات: ٤٨/٣، المقدمة في الأصول: ابن القصار: ٧٥، إحكام الفصول: ٤١٣، ٤١٤.

حيث ذهب إلى أنّه حجة مقدمة على خبر الواحد وعلى القياس، ومدرك مرجح لموجب أحد الأخبار المتعارضة؛ لأنّ العمل عنده يجري مجرى الخبر المتواتر.

قال ابن رشد الجدّ: «ذهب مالك إلى أنّ العمل أقوى من خبر الواحد؛ لأنّ العمل المتصل بالمدينة لا يكون إلاّ عن توقيف، فهو يجري عنده مجرى ما نقل التواتر من الأخبار فيقدم على خبر الواحد والقياس».

واحتج المالكية لحجيّة عمل أهل المدينة بما يلي:

أولاً: قوله ﷺ: «**إن المدينة تنفي خبثها كما ينفي الكير خبث الحديد**»[1].

ووجه الاستدلال فيه: هو أنّ المدينة أصل الإيمان ومقام النبوة، ومهبط الأحكام والتنزيل، لا يعتري مصرها الجامع خبث، ولا يتصور الخطأ في أهلها وذويها؛ لأنّ مجانبتهم للصواب تتعارض ومقتضى الخبر. فالمدينة تنفي شرارها، وتعصم خيارها من الخبث والوقوع في الخطأ، وذلك يستلزم حجيّة إجماعهم.

جاء في «الفتح» ما يلي: «واستدل بهذا الحديث على أنّ المدينة أفضل البلاد، لأنّ المدينة هي التي أدخلت مكة وغيرها من القرى في الإسلام، فصار الجميع في صحائف أهلها، ولأنّها تنفي الخبث»[2].

---

(١) رواه البخاري كتاب فضائل المدينة (٢٩)، باب (١٠): المدينة تنفي الخبث، رقم (١٨٨٣)، ومسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٨٨): المدينة تنفي خبثها وتسمى طابة وطيبة، رقم (١٣٨١) (١٣٨٢) (١٣٨٣).

(٢) فتح الباري: ١٠٥/٤ بتصرف، وانظر: شرح تنقيح الفصول: ١١٠/٢، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي: الدكتور مصطفى البغا: ٤٣١، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ١٥٨.

ثانياً: قوله ﷺ: «**إنّ الإيمان ليأرز[1] إلى المدينة كما تأرز الحيّة إلى جحرها**»[2].

ووجه ذلك: أنّ الناس تبع لأهل المدينة في رفع الخلاف، والكل يلجأ إليها كما تلجأ الحيّة إلى جحرها إذا انتابها ما يروّعها، بعد انتشارها منه. ولعل هذا التشبيه يؤذن بضرورة اللجوء إلى هذا الإجماع حال ذيوع الاختلاف والبدع بين المسلمين، وذلك من شأنه أن يجعل ما اتفق عليه أهل المدينة حجة. ـ والله أعلم ـ.

قال القرطبي: «فيه (أي في هذا الحديث) تنبيه على صحة مذهب أهل المدينة وسلامتهم من البدع، وأنّ عملهم حجة كما رواه مالك»[3].

ثالثاً: ويمكن أن يحتج لعمل أهل المدينة ـ فيما ظهر لي ـ بقوله ﷺ: «**يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون أحداً أعلم من عالم المدينة**»[4][5].

وجه الاستدلال: يدلّ السياق النبوي على أنّ المدينة مأوى الفقهاء، ومجمع العلماء في كل عصر وقرن؛ حيث انتهت الرياسة فيها فقهاً وورعاً، إلى عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فكان كما يقول ـ الدهلوي ـ واسطة العقد في تثبيت السنّة، والسير عليها. وأعانه على ذلك فقهاء جلّة:

---

(١) يأرز: بفتح أوله وسكون الهمزة وكسر الراء، بمعنى ينضم ويجتمع بعضه إلى بعض. مختار الصحاح: ١٧.

(٢) رواه البخاري في: كتب فضائل المدينة، باب(٦): الإيمان يأرَز إلى المدينة رقم (١٨٧٦) ورواه مسلم: كتاب الإيمان (١)، باب (٦٥): أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً، رقم (١٤٧) وفي رواية البخاري ومسلم (الإيمان) بدل (الإسلام) وأخرجه أحمد: ٤٢٢/٢ عن أبي هريرة.

(٣) نقلاً عن الفتح الباري ١٢٢/١.

(٤) رواه الترمذي كتاب العلم (٤٢)، باب (١٨): ما جاء في عالم المدينة، برقم (٢٦٨٠)، وأخرجه أحمد (٢٩٩/٢) عن أبي هريرة.

(٥) انظر: المراكز الأولى لدائرة العلم الإسلامي من كتاب الموطأ: ١٠٠٥/٢.

كعبدالله بن عمر، وعبدالله بن عباس، وأبي هريرة، وأنس بن مالك، وجابر بن عبدالله. ثم انتقل هذا الميراث الديني إلى الفقهاء السبعة: ابن المسيب وعروة بن زبير، والقاسم بن محمد، وخارجة بن زيد، . . . وأضرابهم.

إلى أن وصلت تلك العلوم إلى تلاميذهم: شهاب الزهري، ويحيى بن سعيد، وزيد ابن أسلم، وربيعة الرأي. . . وغيرهم.

ثم جاء إمام دار الهجرة فورث علم هؤلاء كلّه، وعاين عملهم المتواتر، ولازم محجتهم. فحقّ أن يكون هو المقصود بقوله ﷺ: «**يوشك أن يضرب الناس أكباد الإبل يطلبون العلم فلا يجدون أحدا أعلم من عالم المدينة**»(١)(٢).

وحقٌّ للأصل الذي اعتمده (عمل أهل المدينة) أن يكون حجة.

رابعاً: ثم إنّ أهل المدينة هم أدرى بالسنن، وبالناسخ والمنسوخ فيها، لأن النبيّ ﷺ أقام بها حتى التحق بالرفيق الأعلى، وهي موطن الصحابة والتابعين من بعده ﷺ.

جاء في رسالة مالك إلى الليث بن سعد ما يلي: «فإنما النّاس تبع لأهل المدينة، إليها كانت الهجرة وبها نزل القرآن، وأحلّ الحلال، وحرّم الحرام، إذ رسول الله ﷺ بين أظهرهم يحضرون الوحي والتنزيل، ويأمرهم فيطيعونه ويسنّ لهم فيتبعونه، حتى توفاه الله واختار له ما عنده، صلوات الله عليه ورحمته وبركاته»(٣).

أي أنّ المدينة جمعت من العلم والرواية ما لم يجتمع لغيرها من الأمصار والمدن؛ لأنّ أصحابها شهدوا التنزيل، وسمعوا التأويل، وكانوا

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) على ما قاله ابن عيينة، وعبدالرزاق: انظر: الفكر السامي: ٣٨٠/١.

(٣) انظر: ترتيب المدارك: ٦٤/١، الموافقات: ٤٨/٣.

أعلم الناس بالأحكام، وأعرف بالحلال والحرام، وإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، فلا يجوز خلافه، لما في أيديهم من تلك الوراثة التي لا تجوز لأحد انتحالها ولا ادعاؤها[1].

هذا مجمل ما ذكره العلماء في حجية عمل أهل المدينة. بينما ذهب الجمهور إلى عدم الأخذ بهذا الأصل محتجين بما يلي:

أولاً: أنّ الأحاديث التي سيقت لبيان الحجية إنما جاءت لبيان فضائل المدينة، وأنّ الخطأ في الاجتهاد ليس خبثاً بل إنّ للمجتهد أجراً إذا اجتهد فأخطأ. وأنّ أهل المدينة الذين فتحوا مكة كان معظمهم من مكة، والفضل ثابت للفريقين.

فترجيح إحدى البقعتين بلا مرجح باطل[2].

ثانياً: إنّ القول بحجية أهل المدينة ينافي مفهوم قوله ﷺ: «**لا تجتمع أمتي على ضلالة**»[3].

على معنى: أنّ بعض الأمة يجوز عليه الخطأ، وأهل المدينة بعض الأمة[4].

قال القرافي: «احتجوا بقوله عليه السلام: «**لا تجتمع أمتي على خطأ**» ومفهومه أنّ بعض الأمة يجوز عليه الخطأ، وأهل المدينة بعض الأمة.

---

(١) انظر: ترتيب المدارك: ٦٤/١، وما بعدها، المقدمة في الأصول: ٧٧، الفكر السامي: ٣٨٨/١، أصول الفتوى والقضاء على المذهب المالكي: محمد رياض: ٣٨٩، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ١٦١.

(٢) انظر: فتح الباري: ١٠٥/٢، المستصفى: ١٨٧/١، التبصرة: ٣٦٦/٢.

(٣) رواه الترمذي في الفتن، باب (٤) ما جاء في لزوم الجماعة رقم ٢١٦٧ عن ابن عمر مرفوعاً، ورواه الحاكم في المستدرك (١١٥/١، ١١٦) عنه به. ورواه ابن ماجه في الفتن، باب السواد الأعظم عن أنس مرفوعا (٢) رقم ٣٩٥٠، وكذا بلفظه في: كشف الخفاء للعجلوني: ٣٨/٢، رقم (٢٩٩٨)، وفي الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة لملا علي القاري صفحة ١١٠، وابن أبي عاصم في كتاب السنة بلفظ: «**إن أمتي لا تجتمع على ضلالة**» رقم (٨٤).

(٤) انظر: إفاضة الأنوار: ٢٤١.

وجوابه أنّ منطوق الحديث المثبت أقوى من مفهوم الحديث النافي»[1].

ثالثاً: ثم إن الصحابة والتابعين تفرقوا في الأمصار، وصار معظمهم في الكوفة والبصرة والشام فكيف يكون عمل هؤلاء حجة في المدينة، ولا يكون كذلك إذا خرجوا عنها[2].

ولتحقيق هذه المسألة والجمع بين الأقوال، ينبغي التمييز في عمل أهل المدينة بين طريقين:

١ ـ العمل المتواتر بطريق النقل:

إذا كان طريق عمل أهل المدينة متواتراً، وجب المصير إليه واعتباره حجة تقدم على الآحاد والقياس؛ وذلك كإجماعهم على صفة الأذان والإقامة، وعلى مقدار صاع النبي ﷺ ومدّه، وعلى إسقاط زكاة الخضراوات... وغيره من الأحكام التي نقلها جمع عن جمع فحصل بها العلم من جهة النقل[3].

وعليه، فيمكن توجيه الأدلة التي سيقت لبيان حجيّة العمل هذه الوجهة.

٢ ـ العمل المنقول بطريقة الاجتهاد:

اختلفت المالكية وغيرهم في حجية إجماع أهل المدينة من طريق الاجتهاد والاستدلال؛ فمنهم من نفى أن يكون حجة تقدم على غيرها، وذهب أخرون إلى أنّه حجة تقدم على الآحاد، وهذه طريقة المغاربة[4].

قال ابن رشد: «أمّا إجماعهم على الحكم في النازلة من جهة

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ٢/١١٠، الجواهر الثمينة: ٢١٣.

(٢) انظر: البرهان: ١/٧٢٠، إعلام الموقعين: ٣/٩٥، الفكر السامي: ١/٣٧١، الصوارم والأسنة في الذب عن السنة: ١٣٣، المصفى: ٣٩٤.

(٣) إحكام الفصول: ٤١٣، ٤١٤، المقدمات الممهدات: ٤/٤٨١، وما بعدها، ترتيب المدارك: ١/٦٤ وما بعدها، المقدمة في الأصول: ٧٧.

(٤) إحكام الفصول: ٤١٥، إبرام النقض لما قيل من أرجحية القبض: ٦٨.

الاجتهاد: فقيل: إنّه حجة يقدم على اجتهاد غيرهم، وعلى أخبار الآحاد؛ لأنّهم أعرف بوجوه الاجتهاد وأبصر بطريق الاستنباط...

وقيل: إنّه ليس بحجة من أجل أنّهم بعض الأمة والعصمة إنّما هي لجميع الأمة...»[1]، وعلى هذا القول تخرّج أدلة الفريق الثاني، وإليه توجه أدلتهم.

ومن جهة أخرى: اختلف من نفي حجية العمل الذي طريقه الاجتهاد على قولين:

القول الأول: يرى أنصار هذا القول أنّ هذا العمل مقدم على غيره من أخبار الآحاد؛ لما لأهل المدينة من مزيّة في معرفة أسباب ورود الأخبار ومناسباتها، ومعاني كلامه ﷺ لما توارثوه من فهم عن الصحابة والتابعين وتابعيهم.

القول الثاني: يرى أنصاره أنّه لا مزيّة لهذا العمل، بل يكتفي به مرجحاً بين ما تعارض من الأخبار.

جاء في المسوّدة ما يلي: «قالت الشافعية يرجح بعمل أهل المدينة؛ لأنّ رسول الله ﷺ مات بينهم... وهذا ظاهر كلام أحمد»[2][3].

وحاصل تحرير القول في حجية عمل أهل المدينة: أنّ العمل المأثور ـ نقلاً ـ حجة يجب المصير إليها، وأما ما كان طريقه الاجتهاد فهو في حكم المرجح بين النصوص الخاصة إذا تقوى هذا العمل بأصل من الأصول؛ كظاهر القرآن أو القياس، أما إذا لم يكن كذلك فهو اجتهاد لا يلزم به الغير؛ لأنّ البقعة لا تعصم أحداً عن الوقوع في الخطأ.

*** نماذج من تعارض خبر الواحد وعمل أهل المدينة:** لتعارض

---

(١) المقدمات الممهدات: ٣/٤٨٢ ـ بتصرف ـ.

(٢) المسودة في أصول الفقه: ٣١٣، وانظر: إرشاد الفحول: ٣٢٠.

(٣) انظر: المقدمات الممهدات: ٣/٤٨١ وما بعدها، التقرير والتحبير: ٣/١٠٠، الجواهر الثمينة: ٢١٢، ٢١٣.

عمل أهل المدينة وخبر الواحد أمثلة كثيرة، أذكر منها:

*** النموذج الأول: حديث رفع اليدين عند الركوع والرفع منه:**

وهو حديث ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: «رأيت رسول الله ﷺ إذا قام في الصلاة رفع يديه حتى يكون حذو منكبيه، وكان يفعل ذلك حين يكبِّر للركوع، ويفعل ذلك إذا رفع رأسه من الركوع ويقول: سمع الله لمن حمده، ولا يفعل ذلك في السجود»[1].

لقد اختلفت الرواية عن الإمام مالك في الأخذ بموجب هذا الخبر: فلم يَرْوِ ترك رفع اليدين في غير الإحرام إلاّ ابن القاسم، وقال ابن وهب: «صليت مع مالك في بيته فرأيته يرفع يديه في أول ركعة، وكان إذا ركع، وإذا رفع رأسه من الركوع رفع يديه حذو منكبيه»[2].

والمستند في ردّ هذا الخبر ـ على الرواية المشهورة ـ ما يلي:

١ ـ عمل أهل المدينة:

فمالك روى الحديث بأصح أسانيده ولم يعمل به، لكونه مخالفاً لعمل أهل المدينة، على أصله في تقديم العمل على أخبار الآحاد.

قال في البيان: «وما هو بالأمر العام، ولم يره من العمل المعمول به»[3].

---

(١) رواه بنحوه: البخاري: كتاب الآذان، باب (٨٣): رفع اليدين في التكبيرة الأولى مع الافتتاح سواء، رقم (٧٣٥) عن ابن عمر. ورواه مسلم: كتاب الصلاة (٤)، باب (٩): استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام، رقم (٣٩٠). وأخرجه مالك في «الموطأ»: كتاب الصلاة (٣)، باب (٤): افتتاح الصلاة: ٧٥/١، رقم (١٦).

(٢) انظر المدونة: ٦٨/١، جامع الأمهات: ٩٦، ٩٧، المقدمات الممهدات: ١٦٣/١، البيان والتحصيل: ٤١٣/١، ٤١٤، المنتقى: ١٤٢/١، فتح الباري: ٢٥٧/٢، شرح الزرقاني على الموطأ: ٢٢٩/١.

(٣) البيان والتحصيل: ٣٧٥/٣، بتصرف، وانظر: إبرام النقض لما قيل من أرجحية القبض: ٧٥.

٢ ـ عمل الرواة بخلاف ما رووه:

وتحريره: أنّ رواة هذا الحديث عملوا على خلافه، فلم يكن علي بن أبي طالب، وعبدالله بن عمر يرفعان أيديهما في شيء من ذلك، وهما رويا الرّفع عن النبيّ ﷺ في ذلك، وهو دليل على أنّه قد قامت الحجة بترك الحديث المشار إليه، وإلاّ ما كانا ليتركا بعد النبيّ ﷺ ما رويا عنه[١].

٣ ـ النّظر إلى ما خالف هذا الخبر من آثار تقوّت بعمل أهل المدينة، وذلك كحديث: «**كان يرفع يديه مرّة واحدة ثم لا يعود لرفعها بعد**»[٢].

٤ ـ الاعتماد على أصل صيانة الصلاة عن الأفعال؛ إذ أنّ الرفع ينافي هذا الأصل الذي تدعمه الأدلة السابقة[٣].

يُرى ـ بعد النظر إلى هذه الأدلة ـ أنّ مالكا ـ رحمه الله ـ ردّ حديث الرفع بعمل أهل المدينة، ولم يكتف المالكية بهذا الأصل لبيان حجية ما ذهب إليه الإمام ـ على رواية ابن القاسم ـ، بل جمعوا الشواهد والمستندات لهذا الإجماع.

كما يمكننا الاستدلال بهذا النموذج لبيان أنّ العمل قد يكون مرجحا لأحد الخبرين المتعارضين.

*** النموذج الثاني: إجارة الفحول:**

في حديث: «**نهى رسول الله ﷺ عن بيع ضراب الحمل**»[٤] ـ

---

(١) انظر: البيان والتحصيل: ٣٧٦/٢، المنتقى: ١٤٢/١.

(٢) أخرجه أبو داود في الصلاة، باب: من لم يذكر الرفع عند الركوع: ٧٤٩/١، والترمذي في الصلاة، باب: رفع اليدين عند الركوع، وقال: حديث حسن: رقم (٢٥٧)، وبمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ أخرجه الدارقطني في كتاب الصلاة: ٢٤٩/١، رقم ١١١٥ عن ابن مسعود.

(٣) انظر: شرح الزرقاني على الموطأ: ٢٢٩/١.

(٤) رواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (٨): تحريم فضل بيع المياه. . ، رقم (١٥٦٥) ورواه النسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب (٩٤): بيع ضراب الحمل، رقم (٤٦٨٤) عن جابر.

وحديث: «نهى عن عسب الفحل»[1].

يرى الإمام مالك جواز استئجار الفحول للإنزاء لمدة معلومة، تعويلا على ما عليه العمل في المدينة، أمّا استئجار تلك الفحول حتى العلوق فذلك فاسد ولا يجوز، وعلى هذا التأويل حمل مالك النّهي الوارد في الحديث[2].

قال في المدونة: «إنما جوزه مالك لأنه ذكر أنه العمل عندهم، وأدرك الناس يجيزونه بينهم فلذلك جوزه مالك»[3].

ومن أدلة المالكية في ترجيح العمل على الخبر: قياس استئجار الفحل للإنزاء على سائر المنافع[4].

*** النموذج الثالث: زكاة الخضراوات والفواكه:**

قال مالك ـ رحمه الله ـ بعدم وجوب الزكاة في الفواكه والخضر، وهو مذهبه في الموطأ[5] الذي أطبق على القول به علماء المالكية عدا عبدالملك بن حبيب، وجماعة من البغداديين[6].

ودليل منع الزكاة فيما ذكر:

١ ـ عمل أهل المدينة:

قال الباجي: «لا اختلاف عند أهل المدينة فيما ذكره مالك أنّه لا زكاة في شيء من الفواكه»[7].

---

(١) رواه البخاري: كتاب الإجارة، باب (٢١): عسب الفحل، رقم (٢٢٨٤) عن ابن عمر وأبو داود: كتاب البيوع والإجارات، باب (٤٢): عسب الفحل، رقم (٣٤٢٩) والترمذي: كتاب البيوع: رقم (١٢)، باب (٤٥): ما جاء في كراهية عسب الفحل: رقم (١٢٧٣)، والنسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب (٩٤): بيع ضراب الحمل، رقم (٤٦٨٥).

(٢) انظر: جامع الأمهات: ٣٤٩.

(٣) المدونة الكبرى: ٤/٤٢٧.

(٤) انظر: إكمال المعلم: ٥/ ٤٤٢، بداية المجتهد: ٢/١٦٩، تهذيب الفروق والقواعد النسبية بهامش الفروق: ٤/٩.

(٥) الموطأ: ١/٢٧٦، انظر المدونة الكبرى: ١/٢٩٤.

(٦) انظر: شرح الزرقاني على الموطأ: ٢/١٨٢، الاستذكار: ٩/٢٧٠.

(٧) المنتقى: ٢/١٧١.

بيانه: أن النقل قد تواتر في المدينة خلفاً عن سلف على أنّ النبيّ ﷺ لم يأخذ في الفواكه والخضر شيئاً، ولا أحد من خلفائه من بعده، ولو وجد ذلك لنقل إلينا، خصوصاً وأنّ الأصناف السابقة كانت مما يزرع في المدينة فدلّ ذلك على ضرورة الأخذ بالعمل.

قال ابن عبدالبر: «وفي كون الخضر بالمدينة وإجماع أهلها أنه لا زكاة فيها دليل على أن رسول الله ﷺ لم يأخذ منها الزكاة، ولو أخذ منها الزكاة ما خفي عليهم، فكانت الخُضْرَة مما عفي عنه من الأموال كما عفي عن سائر العروض التي ليست للتجارة»[1].

٢ ـ ما روي عن علي (رضي الله عنه) «ليس في الخضراوات صدقة»[2].

٣ ـ وهو أنّ الزكاة إنّما شرعت فيما يقتات، وهذا الصنف من الفواكه والخضر مما يتفكه به[3].

وعمل أهل المدينة هنا خالف عموم قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ جَنَّاتٍ مَّعْرُوشَاتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَاتٍ وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُتَشَابِهًا وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ كُلُوا مِن ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١].

وعموم قوله ﷺ: **«فيما سقت السماء والبعل العشر، وفيما سقي بالنضح نصف العشر»**[4].

---

(١) الاستذكار: ٣٩٤/١.

(٢) رواه الطبراني في «المعجم الأوسط»: ٤٢٩/٦، رقم (٥٩١٧) عن طلحة والبزار كما في الكشف: ٤١٩/١، باب: ما لا زكاة فيه، رقم (٨٨٥). وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد» ٦٨/٣، وقال: رواه الطبراني في الأوسط والبزار وفيه الحارث بن نبهان وهو متروك وقد وثقه ابن عدي.

(٣) انظر: المعونة: ٤٢٦/١، المنتقى: ١٧١/٢.

(٤) بنحوه: رواه البخاري: كتاب الزكاة، باب (٥٥): العشر فيما يسقى من ماء السماء وبالماء الجاري، رقم (١٤٨٣) عن سالم بن عبدالله عن أبيه. ومسلم: كتاب الزكاة (١٢)، باب (١): ما فيه العشر أو نصف العشر، رقم (٩٨١) عن جابر بن عبدالله. ومالك في «الموطأ»: ٢٧٠/١، كتاب الزكاة، باب (١٩): زكاة ما يخرص من ثمار النخيل والأعناب، رقم (٣٣) عن بسر بن سعيد.

ويمكن أن يقال: إنّ عمل أهل المدينة خصص ظاهر الكتاب، وعموم الخبر، جمعاً بين الأدلة المتعارضة في الظاهر.

*** النموذج الرابع: حديث التوجيه:**

وهو ما رواه أبو هريرة (رضي الله عنه) من: «أنّ رسول الله ﷺ كان يسكت بين التكبير والقراءة إسكاتةً، قال: فقلت: يا رسول الله، بأبي أنت وأمي إسكاتك بين التكبير والقراءة ما تقول؟ قال: «**أقول: اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب، اللهم نقّني من الخطايا كما ينقّى الثوب الأبيض من الدنس، اللهم اغسل خطاياي بالماء والثلج والبرد**»[1].

ترك الإمام مالك هذا الحديث ولم يأخذ به لمعارضة العمل له.

قال ابن رشد: «ليس التوجيه بواجب في الصلاة، ولا بسنّة. وسبب الاختلاف معارضة الآثار الواردة بالتوجيه للعمل عند مالك»[2].

*** النموذج الخامس: في حدّ الأوقات المنهي عنها:**

عن عقبة بن عامر الجهني قال: «ثلاث ساعات كان رسول الله ﷺ ينهانا أن نصلي فيها وأن نقبر فيها موتانا: حين تطلع الشمس بازغة، حتى ترتفع، وحين يقوم قائم الظهيرة حتى تميل، وحين تظيف الشمس للغروب»[3].

---

(١) رواه البخاري: كتاب الأذان، باب (٨٩): ما يقول بعد التكبير، رقم (٧٤٤). ومسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب (٢٧): ما يقال بين تكبيرة الإحرام والقراءة، رقم (٥٩٨).

(٢) بداية المجتهد: ٨٩.

(٣) رواه مسلم: كتاب الصلاة المسافرين وقصرها (٦)، باب (٥١): الأوقات التي نهى عن الصلاة فيها، رقم (٨٣١). رواه أبو داود: كتاب الجنائز (١٥)، باب (٥٥): الدفن عند طلوع الشمس وعند غروبها، رقم (٣١٩٢). ورواه ابن ماجه: كتاب الجنائز (٦)، باب: ما جاء في الأوقات التي لا يصلى على الميت فيها ولا يدفن، رقم (١٥١٩). وأخرجه أحمد ١٥٢/٤.

لقد استثنى مالك ـ رحمه الله ـ من الحديث وقت الزوال، فأجاز الصلاة فيه عملاً بأصله القاضي بتقديم عمل أهل المدينة على الآحاد من الأخبار.

قال ابن رشد: «أما مالك فلأن العمل عنده بالمدينة لما وجده على الوقتين فقط، ولم يجده على الوقت الثالث: ـ أعني ـ الزّوال أباح الصلاة فيه، واعتقد أنّ ذلك النهي منسوخ بالعمل»[1].

ومن أدلة المالكية في ذلك: حديث ابن أبي مالك القرظي: «إنهم كانوا في زمن عمر بن الخطاب يصلون يوم الجمعة حتى يخرج عمر ابن الخطاب» ومعلوم أنّ خروج عمر كان بعد الزّوال بدليل حديث طنفسة[2] عقيل.

قال ابن عبدالبر: «فإذا كان خروج عمر بعد الزوال، وكانت صلاتهم إلى خروجه فقد كانوا يصلون وقت استواء الشمس، وإلى هنا ذهب مالك»[3].

لقد تبيّن بعد إيراد هذه الفروع أنّ الاحتجاج بعمل أهل المدينة وتقديمه على الآحاد تتبعه شواهد ومستندات تقوي أصله، وتدعم حجيته؛ إذ لم يكتف علماء المالكية ـ في مقام الترجيح ـ على مجرد ما عليه العمل في المدينة، بل تتبعوا ما يعضده ـ استئناساً ـ والتمسوا الأدلة والبراهين، وذلك لإفحام الخصم بأصول لا ينكر حجيتها.

والتماس القرائن المرجحة ضروري، إذا كان العمل من قبيل الاجتهاد والاستدلال، أمّا ما طريقه النّقل فهو حجة بذاته يأخذ به حتى المخالف.

وللفصل في موضوع حجية العمل والتأكد من مستنده، يجب استقراء

---

(١) بداية المجتهد: ٧٤/١، وانظر: جامع الأمهات: ٨٣، الكافي: ١٩٥/١.

(٢) طنفسة: جمعها طنافس؛ وهي البساط الذي له خمل رقيق. انظر: لسان العرب: ٢٠٨/٨، مختار الصحاح: ٢٥٩.

(٣) الاستذكار: ٣٦٩/١، وانظر المرجع نفسه: ٧٤/١.

كل الفروع الفقهية التي بنيت على عمل أهل المدينة للتأكد من الحقيقة التالية:

هل اكتفى المالكية في ردّ بعض الآحاد من السنّة على مجرد عمل أهل المدينة؟

ومثل هذا التتبع الجزئي لبعض الفروع، لا يفي بالغرض، ولا يساعد على التنبيه بأنّ للعمل (خاصة الاجتهادي منه) مستندا من الشواهد والقرائن، بل الذي يفي بذلك الاستقصاء والاستيعاب الذي يجعل من هذا الخلاف حقيقة شرعية واحدة، وينتج حكماً قطعياً في الموضوع المتنازع فيه.

والتماس القرائن المرجحة ضرورية، إذا كان العمل من قبيل الاجتهاد والاستدلال، أما ما طريقه النّقل فهو حجة بذاته يأخذ به حتى المخالف.

⇦ المبحث الثالث: تعارض قول الصحابي مع خبر الواحد:

لقد كان للصحابة ـ رضي الله عنهم ـ أثر بالغ في نقل هذا الدين وفهمه؛ لنزول القرآن بلغتهم، وعلى أسباب عرفوها وأدركوا معانيها.

كما أثمرت ملازمتهم للنبيّ ﷺ فقهاً وورعاً.

فقد كان لسليقتهم ومجاورتهم التشريع دوراً عظيماً في الإلمام بخطاب الشارع، منطوقه، ومفهومه، وعامه، وخاصه، وناسخه ومنسوخه.

قال أبو عبيدة: «لم ينقل أنّ أحداً من الصحابة رجع في معرفة شيء من القرآن إلى رسول الله ﷺ»[1]، ذلك لأنّهم أخذوا بناصية البيان فلم يحتج ما نزل على لسانهم إلى بيان.

كما انعقدت لهم الإمامة في الورع فكانوا ـ كما قال الله تعالى ـ: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، لهذا لم يختلف النّاس في عدالتهم، بل استصحبوا هذه المزيّة وأخذوا بها في تلقي الشريعة عنهم.

---

(١) انظر: مجاز القرآن: ٨/١ بتصرف.

قال رسول الله ﷺ: «**خير الناس قرني الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم...**»[1].

ولكن هل القول بعدالتهم يقتضي ثبوت العصمة لهم؟

قال الأبياري: «وليس المراد بعدالتهم ثبوت العصمة لهم، واستحالة المعصية، وإنما المراد قبول رواياتهم من غير تكلف بحث عن أسباب العدالة، وطلب التزكية»[2].

إذاً فما كان من اختلاف في حجية مذهب الصحابي فذلك لا يطعن في عدالته وتزكيته. ولبيان هذه الحقيقة سأستعرض أقوال العلماء في بيان الحجية بعد تحرير محل النِّزاع، والتعريف بالصحابيّ.

١ ـ تعريف الصحابي:

هو ـ على قول الأصوليين ـ: «من اجتمع ـ مؤمناً ـ بالنبيّ ﷺ، وصحبه مدةً محددةً بالعرف، روى عنه أو لا»[3].

ومنهم من يشترط الرواية عنه وطول الصحبة. قال ابن السمعاني: «والظاهر (في حدّ الصحابي) أنّه من طالت صحبته مع النبيّ ﷺ، وكثرت مجالسته له، وينبغي أن يطيل المكث معه على طريق التبع له، والأخذ عنه،

(١) رواه البخاري: كتاب الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور إذا أشْهِد، رقم ٢٦٥٢ وفي الرقاق، باب (٧): ما يحذر من زهرة الدنيا والتنافس فيها، رقم (٦٤٢٩) عن عبدالله. ورواه مسلم: كتاب فضائل الصحابة، باب (٥٢): فضل الصحابة ثم الذين يلونهم، رقم (٢٥٣٣) عن عبدالله. وأبو داود: كتاب السنّة، باب: في فضل أصحاب النبي ﷺ، رقم ٤٦٥٧. والترمذي: كتاب الفتن، باب: ما جاء في القرن الثالث: رقم ٢٢٢١. والنسائي: كتاب الأيمان والنذور، باب: الوفاء بالنذر، رقم ٣٨٤٠. وابن ماجه: كتاب الشهادات، باب: كراهية الشهادة لمن لم يستشهد، رقم ٢٣٦٢.

(٢) نقلا عن البحر المحيط: ١٨٦/٦، وانظر: إحكام الفصول: ٣٠٣، المستصفى: ١٦٤/١، شرح مختصر الروضة: ٦٧/٢.

(٣) انظر: البحر المحيط: ١٩٠/٦، مسلم الثبوت: ابن عبدالشكور: ١٥٨/٢.

ولهذا يوصف من أطال مجالسة أهل العلم بأنّه من أصحابه»[1].

وهذا الذي ذهب إليه ابن السمعاني ظاهر في العرف؛ لأنّ الصاحب هو المعاشر، ولا تكون العِشرةُ إلاّ بطول المخالطة.

أما حدّ الصحابي عند المحدثين: «فهو من لقيه مسلماً ومات على إسلامه»[2]. فالمحدثون لا يشترطون طول المعاشرة والمخالطة لتحقق مسمى الصحبة.

٢ ـ مذاهب الأصوليين في مذهب الصحابي[3]، وحكم مناهضته لخبر الواحد:

اختلف علماء الأمصار في حجية قول الصحابي على عدّة أقاويل؛ لتردد الدليل بين مشاهدتهم موارد النّصوص ومواقع التنزيل، وبين احتمال الخطأ في اجتهادهم؛ لكثرة الرأي فيما يفتون به. وورود هذا الاحتمال يسقط اعتبار القطع في الاستدلال بقول الصاحب. ولبيان أوجه الاختلاف ودليله، لا بدّ من تحرير محل النِّزاع.

أولاً: يجب الأخذ بقول الصحابي فيما لا مجال للرأي والاجتهاد فيه؛ لأنّه في حكم المرفوع، فيقدم على القياس، ويخصّ به النّص اتفاقاً[4].

ثانياً: أما قوله فيما فيه مجال للاجتهاد، فليس حجة على غيره من الصحابة المجتهدين، إلاّ إذا انتشر بينهم ولا مخالف له، فهو حجة، لأنّه

(١) نقلاً عن البحر المحيط: ١٩٠/٦، ١٩١ وانظر: الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة: ٨٦/٢، المستصفى: ١٦٥/١، شرح مختصر ابن الحاجب: ٦٧/٢.

(٢) مسلم الثبوت: ١٥٨/٢، وانظر علوم الحديث: ابن الصلاح: ٢٩٣، وما بعدها. الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث: أحمد شاكر: ١٧٥.

(٣) انظر: في تعريف مذهب الصحابي: أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي: ٣٣٩.

(٤) انظر: إفاضة الأنوار: ٢٣٦، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ٢٧٢، أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي: ٣٩٦، الوسيط في أصول الفقه: ٣٩٩/١، الوجيز في أصول التشريع: ٤٨٥.

من قبيل الإجماع السكوتي. هذا على قول الأكثر. أما ظهور المخالفة فإنّه ينفي الحجية[1].

ثالثاً: أمّا قوله في الأمور التي فيها مجال للاجتهاد المحض، ولم يكن مما قد انتشر بين الصحابة، فهل هو حجة على التابعي ومن بعده؟. هذا هو محل الخلاف بين العلماء على النحو التالي:

ـ القول الأول: قول الصحابي حجة:

ذهب الإمام مالك، والشافعي في القديم، وأحمد في رواية عنه إلى أنّ قول الصحابي حجة، وهو قول لبعض الحنفية خلافاً للكرخي وغيره، حيث قال الكرخي: «لا يقلَّد الصحابي فيما يدرك بالقياس لاستواء الرأيين في الاحتمال»[2].

ـ القول الثاني: قول الصحابي ليس حجة:

وإليه ذهب الشافعي في الجديد على المشهور، وأحمد، والمعتزلة والأشاعرة، والكرخي، وبعض المتأخرين من المالكية والحنابلة، احتجاجاً بعدم عصمته فيما يجتهد فيه[3].

---

(١) انظر: تأسيس النظر: ١١٣، عمدة الحواشي: ٣٠٥، إحكام الفصول: ١٧٥، الجواهر الثمينة: ٢١٥، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ٢٧٨.

(٢) نقلا عن إفاضة الأنوار: ٢٣٦، وانظر: البحر المحيط: ٥٧/٨، ٦٤، ١٠١، الحاوي: ١١٢/١٦، شرح اللمع: الشيرازي: ٧٥٠/٢، شرح الكوكب المنير: ٣٧٥/٣، ٣٧٦، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٨٧/٢، المستصفى: ٢٦١/١، التوضيح على التنقيح: ١٧/٢، شرح مختصر الروضة: ١٨٥/٣، الفكر السامي: ٣٩٢/١، المغني في أصول الفقه: الخبازي: ٢٦٦، ٢٦٧، مقاييس نقد متون السنة: ٣٩٦، أثر الأدلة المختلف فيها: ٣٤٠، الوسيط في أصول الفقه: ٤٠٠/١، محاضرات في اختلاف الفقهاء: ٢٧١، ٢٧٨.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٦٤/٨، عمدة الحواشي: ٣٠٥، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٨٧/٢، تأسيس النظر: ١١٣، شرح مختصر الروضة: ١٨٥/٣، التوضيح على التنقيح: ١٧/٢، حصول المأمول من علم الأصول: صديق حسن خان: ١٠٨، شرح الكوكب المنير: ٣٧٥/٣، ٣٧٦، مفتاح الوصول: ١٦٦، محاضرات في اختلاف الفقهاء: ٢٧٢، الوسيط في أصول الفقه: ٤٠٠/١، أثر الأدلة المختلف فيها: ٣٤١.

ـ القول الثالث: قول الصحابي حجة إذا تقوى بالقياس:

وهو من الأقوال المنقولة عن الشافعي في الجديد كذلك. قال الزركشي: «نصّ عليه الشافعي ـ رحمه الله ـ في الرسالة حيث حكى بعض أصحابنا عن الشافعي أنّه يرى في الجديد أنّ قول الصحابي حجة إذا عضده القياس»[1].

ـ القول الرابع: قول الصحابي حجة إذا خالف القياس:

وهو ما تدل عليه مسائل أبي حنيفة والشافعي. قال ابن رشد الحفيد: «اختلف في تغليظ الدية في الشهر الحرام وفي البلد الحرام، قال الشافعي: تغلظ فيهما في النفس وفي الجراح... وعمدة الشافعي أن ذلك مروي عن عمر وعثمان وابن عباس، وإذا روى عن الصحابة شيء مخالف للقياس وجب حمله على التوقيف؛ ووجه مخالفة القياس أنّ التغليظ فيما وقع خطأ بعيد عن أصول الشرع...»[2].

يلاحظ أنّ النقل عن الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ مضطرب، لكثرة الروايات عنه. لهذا يجب للفصل في هذه المسألة الاستقراء والتتبع لجميع الفروع الفقهية وتحكيمها لبيان الأصل الذي اعتمده الإمام ـ في هذه المسألة ـ وهذا موضع لا يتسع لمثل هذه الدراسة.[3] وقبل بسط الحديث عن الأدلة، لابدّ من القول بأنّ هناك مدرستين في الاحتجاج بقول الصحابي، مدرسة تنفي عنه الحجية، ومدرسة تثبتها. أمّا ما قيل: بأنّ قول الصحابي حجة إذا خالف القياس، فهو إقرار بثبوت الحجية فيما لا مجال للاجتهاد فيه؛ لأنّ مخالفة الصاحب للقياس دليل على التوقيف. أمّا تقوّي قول

(١) البحر المحيط: ٦٠/٨ بتصرف، وانظر: الرسالة: ٥٩١، الحاوي: ١١٢/١٦، قال ابن القطان: «نقول بقول الصحابي إذا كان معه قياس» نقله الزركشي في المرجع نفسه.

(٢) بداية المجتهد: ٣١٣/٢.

(٣) انظر: في تحقيق هذه المسألة كتاب الشافعي، لأبي زهرة: ٢٧٦ وما بعدها، وأثر الأدلة المختلف فيها: ٣٤٧ وما بعدها.

الصحابي بالقياس فهو احتجاج بالقياس في الأصل، وهو قول بعدم حجية قوله إذا انفرد[1]. فعلى هذا التحقيق يتم سرد الأدلة.

أدلة من أجاز الاحتجاج بقول الصحابي:

احتج من قال بحجية قول الصحابي بأدلةٍ، أذكر منها ما يلي:

أولاً: قوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ووجه الاستدلال بالآية: أنّ الله تعالى وصف الصحابة بالخيرية؛ لأمرهم بكل معروف، ونهيهم عن كل منكر؛ لأن لام التعريف في اسم الجنس تقتضي الاستغراق، فدلّ ذلك على أنّ ما يأمر به الصحابة معروف يجب اتباعه[2].

والظاهر أنّ هذه الآية ليست حجة كافية، لأنّ الخطاب موجه إلى مجموع الصحابة، وأن إجماعهم حجة، ولا يقتضي ذلك ثبوت الحجة لقول آحاد الصحابة.

ثانياً: قوله ﷺ: **«أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»**[3].

وجه التمسك بالحديث: هو أنّ الحديث يقتضي عموم الاقتداء بالصحابة، والاحتجاج بقول كل واحد منهم ـ وهو خطاب موجه إلى العوام ومجتهدي التابعين، ومن بعدهم، لأنّه لا تقليد بين الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ وفي الاستدلال بهذا الحديث نظر، لضعفه[4].

---

(١) انظر: الوسيط في أصول الفقه: ٤٠١/١.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٤٦٩/٣، منتهى الوصول: ٢٠٦، المرافق على الموافق: ماء العينين: ٤٢٢، الوسيط في أصول الفقه: ٤٠٥/١، أثر الأدلة المختلف فيها: ٣٤٢.

(٣) كشف الخفاء للعجلوني: ١١٨/١، رقم ٣٨١، وذكره الذهبي في «ميزان الاعتدال» ٤١٣/١، والزبيدي في «الإتحاف»: ٢٢٣/٢.

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة: ١٨٦/٣، ١٨٧، مفتاح الوصول: ١٦٦، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٨٨/٢، إرشاد الفحول: ٢٧٢/٢.

ثالثاً: وقوله ﷺ: «**عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي**»[1].

ووجه الدليل فيه: أنّ الأمر في قوله «عليكم» يفيد وجوب الاتباع والاقتداء بهم، فإن لم يصح ذلك للصحابة جميعهم، فهو صحيح بالنسبة للخلفاء الراشدين[2].

وظاهر هذا التعليل يفيد تحريم الاجتهاد على سائر الصحابة ـ اكتفاءً بقول الخلفاء الأربعة ـ وهذا باطل؛ لأنّ المجتهد لا يقلد غيره. كما أنّ الحديث يحتمل تفسيراً آخر؛ تلخيص معناه: أنّ على الأمة أن تسلك طريقة الخلفاء في الاجتهاد، لا أن تقلدهم.

ووجود هذا الاحتمال في الحديث يسقط به وجه الاستدلال، أو يحيل حمله على أحد الاحتمالين بدون مرجح.

قال الغزالي: «المراد بالحديث إمّا أمر الخلف بالانقياد، وبذل الطاعة لهم؛ أي عليكم بقبول إمارتهم وسنتهم، أو أمر الأمة بأن ينهجوا منهجهم في العدل والإنصاف والإعراض عن الدنيا. . أو أراد منع من بعدهم عن نقض أحكامهم»[3].

رابعاً: وقوله ﷺ: «**خير الناس قرني الذين بعثت فيهم**»[4]، وقوله: «**أنا أمان لأصحابي وأصحابي أمان لأمتي**»[5]، فهذه فضائل خصّ بها

---

(١) بنحوه مطولاً: أخرجه أحمد: ١٢٦/٤ عن العرباض بن سارية. ورواه أبو داود: كتاب السنة (٣٤)، باب (٦): في لزوم السنة، رقم (٤٦٠٧)، ورواه ابن ماجه: في المقدمة، باب (٦): اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، رقم (٤٣). ورواه الترمذي: كتاب العلم، باب (١٦): ما جاء في الأخذ بالسنة واجتناب البدع، رقم (٢٦٧٦).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة: ١٨٦/٣، المستصفى: ٢٦٣/١، منتهى الوصول: ٢٠٦، ٢٠٧، المرافق على الموافق: ٤٢٣.

(٣) المستصفى: ١٦٤/١ بتصرف، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢٨٨/٢، التوضيح على التنقيح: ١٧/٢.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) أخرجه أحمد: ٣٩٩/٤، وبمعناه مطولاً، ضمن الحديث: «**وأنا أمنة لأصحابي**» أخرجه مسلم: كتاب فضائل الصحابة (٤٤)، باب (٥١): بيان أن بقاء النبي ﷺ أمان لأصحابه، وبقاء أصحابه أمان للأمة، رقم (٢٥٣١). وذكره القاضي عياض في «الشفاء»: ٣٣٥/١.

النبيّ ﷺ أصحابه ولهذه المزايا أثر بالغ في إصابة الحق وعدم مجانبة الصواب، وهذا يعني متابعتهم والعمل بأقوالهم[١].

خامساً: والمعقول: وهو أنّ الصحابة شهدوا موارد النصوص، وأنّ أكثر أقوالهم سماعات من النبيّ ﷺ فإن سلكوا طريق الاجتهاد فهم أولى بالاتباع من غيرهم، لأنّ اجتهادهم هو الأصوب.

كما أنّ الظاهر والغالب في أقوال الصحابة السماع والتنصيص، أما الإفتاء بالرأي فكان عارضاً وعند الضرورة، أي عند انتفاء الخبر[٢]. وعليه فالأصل الاقتداء بالصحابي، واعتماد قوله، عملاً بالقاعدة العامة في نقل الصاحب (أي أنّ الأصل في فتاوي الصحابي وأقواله السماع).

وجماع ما قيل من ردود على هذه الأدلة: أنّ كل خبر ساقه المثبت احتجاجاً، لا يستلزم المتابعة والتقليد، وإنّما سيق لبيان فضل الصحابة على سائر العصور لما لهم من مزيّة الصحبة والمعاصرة.

ومن جهةٍ ثانية يمكننا القول: بأنّ هذه الأدلة تدل على حجية مذهب الصحابي فيما طريقه النقل.

أدلة النافي لحجية قول الصحابي:

احتج أنصار هذه المدرسة بما يلي:

أولاً: بقول الله تعالى: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾ [الحشر: ٢].

ووجه التمسك بالآية: أنّ الباري عزّ وجل حثّ الناظرين في أدلة التشريع على الاعتبار (أي الاجتهاد)، وألاّ يقلدوا غيرهم. وعموم نفي التقليد هنا يشمل الصحابي وغيره، كما أنّ عموم الاعتبار يشمل الجميع كذلك، وهذا يدل على انتفاء الحجية في قول الصاحب فيما طريقه الاجتهاد ما دام كل مجتهد مأموراً بالاعتبار، وإكمال أدوات النّظر[٣].

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٤١٦/٣، ٤١٧.

(٢) انظر: التوضيح على التنقيح: ١٧/٢، كشف الأسرار: ٤١٦/٣.

(٣) انظر: أثر الأدلة المختلف فيها: ٣٤٦، الوسيط في أصول الفقه: ٤٠٣/١

ثانياً: وبقوله عزّ وجل: ﴿فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

تقتضي الآية وجوب ردّ المتنازع فيه إلى الله ورسوله ﷺ، لا إلى قول الصحابي؛ إذ لو كان مذهبه حجة لتناوله الخطاب[١].

ثالثاً: وأنّ القول بحجية مذهبه مطلقا ينتفي مع عدم العصمة، ومع كونه من أهل الاجتهاد الذي يعتريه الخطأ والصواب. وهذا يسقط اعتماد الحجية في مذهبه.

قال الطوفي: «احتج الخصم بأنّ الصحابي غير معصوم من الخطأ، فيكون العام والقياس أولى من قوله، وحينئذ لا يختص به العام، ولا يترك به القياس، وهو المعنى لكونه ليس بحجة»[٢].

رابعاً: وقوع الاختلاف بين الصحابة في مسائل الاجتهاد:

وتقريره: أنّ الاختلاف كان معروفا عنهم فيما اجتهدوا فيه من قضايا، بل ألزموا كل مجتهد أن يتبع رأيه واجتهاده، فلو كان قول الصحابي حجة لتعذر الاختلاف لوجوب اتباعه.

قال حجة الإسلام: «فانتفاء الدليل على العصمة، ووقوع الاختلاف بينهم، وتصريحهم بجواز مخالفتهم، فيه ثلاثة أدلة قاطعة على عدم حجية قول الصحابي»[٣].

خامساً: وادعاء الحجيّة في مذهب الصحابي يستلزم وقوع التناقض في الحجج؛ لأنّ الصحابة اختلفوا فيما اجتهدوا فيه من جزئيات، كاختلافهم في توريث بنت الابن مع وجود البنت والأخت، وفي رضاعة الكبير، وفي ذبائح نصارى العرب..[٤].

---

(١) انظر: نهاية السول: ٤١٩/٢، مناهج العقول: ٤١٦/٢، الإحكام: الآمدي: ١٤٩/٤.
(٢) شرح مختصر الروضة: ١٨٧/٣، وانظر: المستصفى: ٢٦١/١، ٢٦٦.
(٣) المستصفى: ٢٦١/١، ٢٦٢.
(٤) انظر: جامع بيان العلم وفضله: ٤٠٠ وما بعدها.

وعليه، فإنّ القول بالحجيّة يوجب التناقض في الحجج، والترجيح بدون مرجح، وهو باطل عند العقلاء[1].

هذا وقد تصدى المثبت للحجية للردّ على هذه الانتقادات، وتلخيص ذلك:

- أنّ القول بعدم العصمة لا ينافي وجوب اتباع الصحابي، لأنّ مجتهدي الأمة بالنسبة إلى مجتهدي الصحابة هم كالعامة مع العلماء. فالصحابة عاصروا نزول الوحي، ووقفوا على أسبابه، وعلموا بتأويله. . .لهذا كان قولهم حجة على غيرهم من مجتهدي الأمة.

- أمّا القول بأنّ الاختلاف في الاجتهاد بين الصحابة يؤدي إلى الترجيح بدون مرجح، وإلى تناقض الأدلة، فهذا لا يستقيم لوجهين:

الوجه الأول: أنّ الناظر إلى اختلافهم يرجح بين الأقوال والأدلة بمقتضى النّظر، وهذا معروف في شريعتنا.

الوجه الثاني: أنّ التضارب بين قولين يلزم تصويب أحدهما وإلغاء الآخر بدليل؛ أي أنّ تعدد الأقوال والحجج لا يخول الإعراض عن جميعها واللجوء إلى الاجتهاد، بل يجب الترجيح بينها، وهذا لا ينفي الاحتجاج بمذهب الصحابي[2].

ويمكن ـ فيما ظهر لي ـ الاحتجاج بآية ـ الردّ على كتاب الله وسنّة رسوله حال التنازع ـ على خلاف ما استُدل بها، على معنى: أنّ قول الصحابي مختلف فيه، ومتنازع في حجيته، لهذا يجب عرضه على الكتاب والسنّة. وبالرجوع إليها ثبت أنّ قول الصحابي حجة ـ استدلالا بما أورده المثبت للحجية من آيات قرآنية وأحاديث نبوية تشيد بفضل الصحبة ـ. . .

كما يمكننا حمل آية الاعتبار المستدل بها على الحال الذي يتعذر معه

---

(١) انظر: الإحكام: ١٥١/٤ بتصرف، منتهى الوصول: ٢٠٦، شرح مختصر الروضة: ١٨٨/٣.

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة: ١٨٨/٣.

وجود نص من الكتاب، أو السنّة، أو الإجماع، أو قول للصاحب. . .

والحاصل في قول الصحابي: أنّه حجة فيما طريقه النقل، أمّا ما طريقه الاجتهاد فهو حجة على غيره من التابعين وتابعيهم إلاّ إذا خالف سنّة قال بها مجموع الصحابة، فالأصل التمسك بالخبر وترك اجتهاده. كما أنّ قوله ليس حجة في حق غيره من الصحابة[1].

ـ تعارض مذهب الصحابي مع خبر الواحد:

قد يتعارض خبر الواحد مع مذهب الصحابي من كل وجه فيتعذر الجمع بينهما، وقد يتنافيا في الظاهر مع إمكان إكمالهما حال مراعاة اختلاف الاعتبار، أو تخصيص أحدهما بالآخر، على النحو التالي:

أولاً: تخصيص عموم الخبر بقول الصحابي:

يبحث تخصيص عموم السنّة لمذهب الصحابي في مسألتين:

المسألة الأولى: تخصيص الخبر بقول الصحابي راوي الخبر:

وذلك كأن يروي الصحابي خبراً عاماً في دلالته ثم يخصصه ببعض أفراده، فهل يعتد بهذا التخصيص عند الأصوليين؟ اختلف العلماء في هذه المسألة أيضاً؛ فقيل: إنّ المنصوص عند الإمام أحمد هو الجواز، وبه قالت الحنفية وبعض المالكية، والشافعي في القديم، اعتبارا بحجية مذهب الصحابي. وعلّلوا ذلك بأنّ الصحابي لا يترك عموم حديث رواه ويعمل

---

(1) التحقيق في حجية قول الصحابي عند المالكية: لبيان هذه الحقيقة لابد من الإشارة إلى قول ابن عاشور لأهميته في هذا المقام. قال: «والذي يتلخص لي من مذهب مالك رحمه الله أنّه لا يرى قول الصحابي حجة إلاّ فيما لا يقال من قبل الرأي لما تقرر أنّ له حكم الرفع، ولهذا كان اشتراك مخالفته للقياس قريبا من هذا، وقد ردّ مالك الخبر إذا خالف القياس الجليّ فكذلك قول الصحابي إذا خالف اجتهاد الإمام المستند إلى القياس وغيره. وأما ما نجده يتمسك فيه بقول الصحابي فهو على معنى تأييد قوله واجتهاده، أو هو ترجيح بين الأخبار عند الاختلاف.». . حاشية التوضيح لمشكلات كتاب التنقيح: ٢/٢١٩.

بخلافه إلاّ لوجود ما يخصصه، أضف إلى ذلك أنّ العموم يخصص بالقياس، ومذهب الصاحب مقدم عليه، فهو أولى من القياس في تخصيص العام[1].

ويمثل لهذه المسألة بالنماذج التالية:

ـ حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[2].

ووجه التمسك به: أنّ الارتداد عن الدين يوجب القتل، وأنّ النّص عام يشمل كل مبدّل لدينه، لأنّ «من» من ألفاظ العموم. فلا يستثنى من هذا العموم ذكر أو أنثى. إلاّ أنّ ابن عباس ـ راوي الحديث ـ خصّ هذا العموم فحمله على الرجال فقط بقوله: «لا تقتل النّساء إذا هنّ ارتددن عن الإسلام، لكن يحبسن ويدعين إلى الإسلام ويجبرن عليه»[3].

ـ وبحديث أبي هريرة (رضي الله عنه) القاضي بغسل الإناء سبعاً إذا ولغ فيه الكلب[4].

بيانه: أنّ راوي هذا الحديث خالفه عملاً؛ حيث اقتصر في الغسل على الثلاث. فكان ذلك مخصصاً لعدد الغسلات الواردة في خبره[5].

---

(١) انظر: فواتح الرحموت: ٣٥٥/٢، شرح مختصر ابن الحاجب: ١٥١/٢، شرح الكوكب المنير: ٣٧٥/٣، ٣٧٦، شرح اللمع: ٧٥٠/٢، إحكام الفصول: ١٧٥، شرح مختصر الروضة: ٥٧١/٢، البحر المحيط: ٥٢٩/٤، وما بعدها، التبصرة: ١٤٩، التقرير والتحبير: ٢٦٥/٢، ٢٦٦، الصوارم والأسنّة في الذب عن السنّة: ١٤٦.

(٢) رواه البخاري: كتاب الجهاد والسير، باب (١٤٩): لا يعذب بعذاب الله، رقم (٣٠١٧). والترمذي: كتاب الحدود (١٥)، باب (١٥): ما جاء في المرتد، رقم (١٤٥٨). والنسائي: كتاب التحريم (٣٧)، باب (١٤): الحكم على المرتد، رقم (٤٠٧٠) وأبو داود: كتاب الحدود، باب: الحكم فيمن ارتد، رقم (٤٣٥١). وابن ماجه: كتاب الحدود، باب: المرتد عن دينه، رقم ٢٥٣٥.

(٣) انظر: فتح الباري: ٢٨٠/١٢، البحر المحيط: ٥٢٨/٤، ٥٢٩.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر: التوضيح على التنقيح: ١/٢.

قال الرازي: «اختلفوا فيما إذا كان مذهب الراوي بخلاف روايته.. فالأول: هو قول بعض الحنفية: الراوي للحديث العام إذا خصّه رجع إليه؛ لأنّه لما شاهد الرسول ﷺ كان أعرف بمقاصده. ولذلك حملوا رواية أبي هريرة في ولوغ الكلب على الندب؛ لأنّ أبا هريرة كان يقتصر على الثلاث»[1].

هذا على طريقة من أجاز الاحتجاج بقول الصحابي، أمّا على مذهب من لم يره حجة، فلم يجز التخصيص إذا عمل الصاحب بخلاف روايته؛ لأنّ الحجة عندهم في اللفظ هي العموم، فلا يصلح معارضته بقول من لو عاصره غيره من المتأخرين لأقام عليه الحجة، كما قال الشافعي - رحمه الله - «كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحاججته»[2].

المسألة الثانية: ألاّ يكون هو الراوي للخبر الذي خالفه:

وهي مسألة مختلف فيها بين الأصوليين، وأصل النِّزاع فيها مبني على اختلافهم في حجية قول الصحابي، فالشافعية - في مشهور مذهبهم الجديد - يميزون بين انتشار مخالفة الراوي مع انتفاء المعارض، وبين عدم انتشارها ومخالفة الصحابة له، فيجوِّزون تخصيص العموم في الحالة الأولى دون الثانية، لأنّ المخالفة وعدم الانتشار يسقط اعتبار مذهب الصحابي.

بينما ذهب الحنفية إلى الأخذ بعمل الراوي ما لم يُقطع بخفاء مدلول الخبر على الصحابي المخالف له[3].

---

(١) المحصول: ٤٣٩/٤.

(٢) المرجع نفسه، وانظر في عدم التخصيص بقول الصحابي: شرح الكوكب المنير: ٣٧٦/٣، البحر المحيط: ٥٣٠/٤ وما بعدها، حصول المأمول: ١٠٨.

(٣) انظر: شرح اللمع: ٧٥٠/٢، البحر المحيط: ٥٢٨/٤، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: الأسنوي: ٥٠٠، إحكام الفصول: ١٧٥، حاشية التوضيح لمشكلات كتاب التنقيح: ٢١٩/٢، أصول الفقه: أبو النور: ٣٢٣/٢.

ومن آثار هذا الخلاف:

١ ـ حكم زكاة الخيل:

ذهب الجمهور إلى عدم وجوب الزكاة في الخيل السائمة أو غيرها، أي إلى عدم تخصيص الخبر بمذهب الصحابي، عملاً بقوله ﷺ: «**ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة**»[١] فظاهر الخبر صريح في عدم الوجوب.

بينما ذهب أبو حنيفة وزفر خلافاً للصاحبين. إلى وجوب الزكاة في سائمة الخيل إذا قصد بها النسل ـ ذكوراً كانت أو إناثاً ـ ومستنده في ذلك: تقديم العمل بمذهب عمر ـ رضي الله عنه ـ حيث قال: «نأخذ من أربعين شاةٍ شاةٍ، ولا نأخذ من الخيل شيئاً! خذ من كل فرس ديناراً»[٢]. وحمل الإمام الآثار الواردة في عدم وجوب الزكاة على الخيل المعدة للغزو والركوب لا للإسامة. والعمل في مذهب الحنفية على قول الصاحبين[٣].

---

(١) رواه مالك: كتاب الزكاة، باب: ما جاء في صدقة الرقيق والخيل والعمل، رقم ٣٧، (٢٧٧/١)، ومن طريقه أخرجه الشافعي في الأم، باب: لا زكاة في الخيل (٢٦/٢). وأخرجه البخاري: كتاب الزكاة، باب (٤٦): ليس على المسلم في عبده صدقة، رقم (١٤٦٤) عن أبي هريرة. ومسلم: كتاب الزكاة، باب (٢): «لا زكاة على مسلم في عبده وفرسه، رقم (٩٨٢)، أبو داود: كتاب الزكاة (٣)، باب (١٠): صدقة الرقيق، رقم (١٥٩٥). والترمذي: كتاب الزكاة، باب: ما جاء ليس في الخيل والرقيق صدقة، رقم ٦٢٨، والنسائي: كتاب الزكاة، باب: زكاة الخيل، رقم ٢٤٦٩ وأيضاً باب: زكاة الرقيق، رقم ٢٤٧٣، وابن ماجه: كتاب الزكاة، باب: صدقة الخيل والرقيق، رقم ١٨١٢.

(٢) انظر: مصنف عبدالرزاق: ٣٦/٤، سنن البيهقي: ١١٩/٤، المحلي: ٢٢٧/٥، بدائع الصنائع: ٣٤/٢.

(٣) انظر: بدر المنتقى: محمد علاء الدين الإمام: ٢٠٠/١، بدائع الصنائع: ١٣٤/٢، ١٣٥، بداية المجتهد: ١٨٣/١، الاستذكار: ٢٨١/٩، مجمع الأنهر: داماد أفندي: ٢٠٠/١، البحر الرائق: ابن نجيم: ٢٣٣/٢، تبين الحقائق: ٢٦٥/١.

ثانياً: تعارض خبر الواحد مع مذهب الصحابي من كل وجه:

اختلف العلماء في ذلك على مذاهب وأحوال:

المذهب الأول: تقديم الخبر على مذهب الصحابي:

ذهب الجمهور إلى تقديم الخبر على قول الصحابي عند التعارض؛ لأنّ الحجة في قول رسول الله ﷺ فلا تنازع بمذهب أحد من الصحابة أو غيرهم. والراوي قد ينسى ما رواه، أو قد لا يقف على حكم الحديث الذي خالفه، فيجب ردّ قوله وقوفا عند تلك الاحتمالات[(١)].

المذهب الثاني: تقديم مذهب الصحابي على الخبر:

ردت الحنفية كل حديث مخالف لعمل الراوي، واعتبرو ذلك طعنا في الخبر عندهم تحسينا للظن بالراوي؛ لأن تركه العمل بالحديث لا يكون إلا لأمر اقتضى ذلك؛ كاطلاعه على الناسخ، أو علمه بأن المعنى الظاهر للخبر غير مراد، فتركه متابعة لأمارة استند إليها[(٢)].

وينبغي لتحصيل مذهب الحنفية في هذا الموضع أن يذكر التفصيل التالي:

١ ـ أن تكون مخالفة الراوي لما رواه ثابتة قبل روايته: فمخالفته لا تعتبر في ردِّ الخبر؛ لاحتمال رجوعه عن مذهبه.

٢ ـ عدم العلم بوقت المخالفة: وهذا لا يسقط اعتبار الرّواية؛ لأنّها حجة بيقين فلا تسقط بالشك.

٣ ـ أن تكون مخالفته بعد روايته للحديث: فتكون العبرة بمذهبه دون ما حدَّث به، حملا لهذا التصرف على أحسن الأحوال[(٣)].

---

(١) انظر: المحصول: ٤/٤٣٩، ٤٤٠، الحاوي: ١٦/٩٢، التبصرة: ٣٤٣، البحر المحيط: ٦/٢٥٥، ٢٥٦، إبرام النقض: ٦١.

(٢) انظر: إفاضة الأنوار: ٢٣٦، المحصول: ٤/٤٣٩، التوضيح على التنقيح: ٢/١٧، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٨٧.

(٣) انظر: التوضيح على التنقيح: ٢/١٣، إعلاء السنن: التهانوي: ٢/٦٦.

٤ ـ إذا عمل بعض الصحابة بخلاف الحديث، خرج الأخير عن دائرة الحجية؛ إذا عُلِمَ أن مثله مما لا يخفى عليهم[١].

ـ نماذج من تعارض خبر الواحد وقول الصحابي إذا تنافيا من كل وجه:

١ ـ الخلاف في جواز صلاة الوتر بعد الفجر:

ذهب أبو يوسف، ومحمد بن الحسن، وسفيان الثوري، إلى جواز صلاة الوتر بعد الفجر، بينما ذهب الشافعي، ومالك، وأحمد إلى عدم جواز ذلك، عملاً بحديث أبي حنيفة العدوى: «**وجعلها لكم بين صلاة العشاء إلى أن يطلع الفجر**»[٢].

فظاهر هذا الخبر يقتضي عدم جواز صلاة الوتر بعد الفجر، ومستند المجوِّزين هو عمل بعض الصحابة بخلاف هذه الرواية؛ حيث روي عن ابن مسعود، وابن عباس، وعبادة بن الصامت، وغيرهم أنّهم أوتروا بعد الفجر. وهو نقل يسقط الاحتجاج بالخبر السابق على أصول الحنفية[٣].

٢ ـ الخلاف في اشتراط الولاية في النكاح:

ردت الحنفية حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «**لا نكاح إلاّ بوليّ**»[٤] لعملها بخلافه؛ حيث أنّها زوجت ابنة أخيها عبدالرحمن بن أبي بكر ـ

---

(١) انظر: التقرير والتحبير: ٢٦٦/٢.

(٢) رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٣٣٦): استحباب الوتر، رقم (١٤١٨) عن خارجة بن حذافة العدوي. ورواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١١٤): ما جاء في الوتر، رقم (١١٦٨). ورواه الترمذي: كتاب الصلاة، باب (١)، ما جاء في فضل الوتر، رقم (٤٥٢).

(٣) انظر: بداية المجتهد: ١٤٧/١.

(٤) رواه من حديث أبي موسى: أبو داود: كتاب النكاح (٦)، باب (٢٠): في الولي، رقم (٢٠٨٥). وابن ماجه: في كتاب النكاح، باب (١٥) لا نكاح إلا بولي، رقم (١٨٨١). ورواه الترمذي: كتاب النكاح (٩)، باب (١٤): ما جاء لا نكاح إلا بولي، رقم (١١٠١). وأخرجه أحمد: ٣٩٤/٤.

رضي الله عنهما ـ وهو غائب، وعملها هذا متأخر عن روايتها للخبر فقُدِّم عليه[1].

٣ ـ **حيث رفع اليدين عند الركوع وبعد الرفع منه:**

وهو حديث رواه ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ ثم خالفه بعد ذلك، فلا يكون ذلك كذلك إلاّ وقد قامت الحجّة عنده على خلاف ظاهره[2].

تنبيه: هناك إشكالات في تعارض خبر الواحد مع قول الصحابي:

أولهما: أنّ قول الحنفية بجواز تخصيص عموم الخبر بمذهب الصحابي يتعارض في الظاهر مع أصولهم؛ لأنّ دلالة العام عندهم قطعية، فكيف يخصصها هذا الأصل المختلف فيه؟

الجواب: أنّ وجود العمل المخالف للعموم يقتضي قطعا وجدان المخصص؛ لأنّ عمل الراوي لا يكون إلاّ عن حجة شرعية، وإلاّ كان عاصيا بتلك المخالفة. وهو منزه عن ذلك، لهذا فيجب الوقوف عند عمله حتى يثبت العكس.

تقريره: أن عمل الصحابي أمارة على دليل التخصيص، أو هو دليل التخصيص على حدّ تعبير الحنفية، فكأنه أشار بذلك العمل إلى أنّ المقصود من العموم الخصوص، لأنّ الصحابي هو الأعرف بكلام العرب، فلا يتصور الخطأ في حقه. ولا يدل عمل الصحابي على تخصيص العموم بذاته، بل يحتمل أن يكون العام منسوخ البعض، وهذا كله لا يتنافى مع القول بأنّ دلالة العام قطعية؛ لأنّ حجة الصحابي إمّا أن تكون قرينة جزئية مخصصة، أو كلاما مخصصا، أو ناسخا، أو قياساً، وهذا العام أضعف من الكل[3].

قال ابن الهمام: «ليس يخفى على الصحابي الراوي تحريم ترك الظاهر إلاّ لما يوجبه، فلولا تيقنه به لم يتركه، ولو سلم انتفاء تيقنه به، فلولا

---

(١) انظر: التوضيح على التنقيح: ١٣/٢.

(٢) انظر: التقرير والتحبير: ٢٦٦/٢، التوضيح على التنقيح: ١٣/٢.

(٣) انظر: فواتح الرحموت: ٣٥٥/١، التقرير والتحبير: ٢٦٥/٢.

أغلبية الظن بما يوجب تركه لم يتركه. . فشهوده ما هناك يرجح ظنه بالمراد لقيام قرينة حالية أو مقالية عنده بذلك فيجب الراجح»[1].

ثانيهما: أنّ القول بعدم التخصيص، وتقديم العام على عمل الصاحب عند الجمهور يتعارض مع أصولهم القاضية بالتوقف في العام قبل البحث عن المخصص؟[2].

الجواب عندهم: أنّ العموم حجة، وفعل الصحابي ليس بحجة، فلا تعارض بينهما؛ لأنّ الحجة لا تُنازع بعدمها. ولو كان عمله حجة لم يجز مخالفة صحابي آخر لمضمون حجته. وإذا ثبت ذلك فلا تخصيص[3].

وفي ختام هذا المبحث أذكر ما ارتضاه الجويني - رحمه الله - في مسألة تعارض قول الصحابي مع الحديث، فهو خير اهتدى إليه:

قال - رحمه الله -: «والذي نرضاه أن نفصل القول فيما أتاه ورواه فنقول:

١ - إن تحققنا نسيانه لما رواه، فلا يتخيل عاقل في ذلك خلافا، ولاشك أنّ العمل بروايته.

٢ - وإن روى خبراً مقتضاه رفع الحرج والحجر، فيما كان يظنّ فيه التحريم والحظر، ثم رأيناه يتحرج، فالاستمساك بروايته أيضاً، وعمله محمول على الورع والتعلق بالأفضل.

٣ - وإن ناقض عمله روايته، مع ذكره لها، ولم يحتمل محملاً في الجمع، فالذي أراه امتناع التعلق بروايته؛ فإنّه لا يظن بمن هو من أهل الرِّواية أن يعتمد مخالفة ما رواه إلاّ عن تَبَثٍ يوجب المخالفة»[4].

---

(١) التقرير والتحبير: ٢٦٥/٢ - بتصرف -.
(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٢٦٧/١، التبصرة: ١١٩، وما بعدها.
(٣) انظر: فواتح الرحموت: ٣٥٥/١.
(٤) البرهان في أصول الفقه: ٤٤٣/١.

⇦ المبحث الرابع: تعارض المصالح المرسلة مع خبر الواحد:

إنّ من أهم البحوث التي استبدت بقسط كبير من اهتمام الأصوليين؛ المصالح المرسلة، أو الاستصلاح، أو المناسب المرسل[(١)].

فقد بذل العلماء فيها جهوداً مظنية لبيان حقائقها، وقوة دلالتها على الأحكام الشرعية؛ وذلك بعد تتبعهم مواقع النّصوص، وموارد التشريع. فقد ثبت لديهم بالاستقراء أنّ تنزيل الأحكام إنّما شرع لتحقيق مصالح الأنام، وأنّ إصابة مقصد الشارع متوقفة على جلب المصالح ودرء المفاسد، على معنى أنّ انتفاء النّص أو معناه في المُحْدَثِ يوجب التمسك بأصل المصلحة في بناء الحكم؛ لأنّها المعهودة فيما شرع من أحكام - تفضلاً من الله تعالى على عباده -.

قال الشاطبي: «إنّ التكاليف مشروعة لمصالح العباد، ومصالح العباد إمّا دنيوية وإمّا أخروية؛ أمّا الأخروية فراجعة إلى مآل المكلف في الآخرة.. وأمّا الدنيوية، فإنّ الأعمال إذا تأملتها مقدمات لنتائج المصالح»[(٢)].

والمصالح - بالنظر إلى اعتبارها شرعاً - ثلاثة أنواع:

١ - المصالح المعتبرة:[(٣)].

وهي ما اعتبره الشارع ورعاه، حيث شرع له الأحكام الموصلة إليه،

---

(١) قال الزركشي: «ما سكت الشرع عن اعتباره وإهداره، هو المعبر عنه بـ«المصالح المرسلة»، ويلقب بـ «الاستدلال المرسل» وأطلق عليه اسم «الاستدلال» كذلك، وعبر عنه الخوارزمي بـ «الاستصلاح». البحر المحيط: ٨٣/٨ بتصرف.

(٢) الموافقات: ١٩٥/٤ بتصرف، وانظر: الإحكام: ٤١١/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٥٨، ٢٥٩، المناهج الأصولية: الدكتور الدريني: ٦١٤، مذكرة التحيل على إبطال مقاصد الشريعة وحكمها: الدريني: ١، ضوابط المصلحة: الدكتور البوطي: ٦٩، وما بعدها.

(٣) انظر في حقيقتها: نهاية السول: ٧٦/٣، مناهج العقول: ٧٤/٣، المستصفى: ٢٨٤/١ وما بعدها، أصول الفقه: البرديسي: ٣٢٥، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء: الدكتور الخن: ٥٥٢، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي: الدكتور البغا: ٣٢.

وربط تلك الأحكام بعللها (المصالح) ـ وجوداً وعدماً ـ وهي ترجع إلى ضروريات خمس: حفظ الدين، والنفس، والنسب، والعقل والمال.

فلحفظ الدين: شرّع الباري عزّ وجل الجهاد، فقال الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِ ۖ فَإِنِ ٱنتَهَوْا۟ فَلَا عُدْوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣].

ولحفظ النفس: شرع القصاص، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾﴾ [البقرة: ١٧٨].

ولحفظ النّسب: شرع حدّ الزنى، والقذف، قال الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِى دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۖ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴿٢﴾﴾ [النور: ٢].

وقال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً﴾ [النور: ٤].

ولحفظ العقل: حرّم الخمر وأوجب الحدّ على شاربه؛ قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾﴾ [المائدة: ٩٠].

ولحفظ المال وصيانته: حرّم السرقة، وأوجب حدّ القطع، قال عزّ وجل: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨].

٢ ـ المصالح الملغاة:[١]

وهي مصالح متوهمة، ولا شاهد لها في الاعتبار؛ لأنّ الشارع أهدرها، ومنع من إناطة الأحكام بها. ومن أمثلة هذا القسم:

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٧٤/٧، إرشاد الفحول: ١٩١/٢، أثر الأدلة المختلف فيها: الدكتور البغا: ٣٣ وما بعدها، تحقيق الوصول إلى علم الأصول المحققة النونية: مراد شكري: ٥٦.

ـ ما أفتى به يحي بن يحي الليثي الملك الذي جامع في نهار رمضان، حيث ألزمه بصيام شهرين متتابعين تحقيقا لمسمى الانزجار، وأنّ العتق لا ردع فيه لمن ملك الرقاب. فهذا وصف ألغاه الشارع فكانت مناسبته غير معتبرة[1].

ـ المنع من زراعة العنب لئلا يعصر خمراً: فهذا وصف مناسب لتحريم زراعة العنب؛ لما فيه من مصلحة أو دفع مفسدة، لكن موارد الشريعة قامت شاهدة على إلغاء هذا الوصف.

قال ابن عاشور ـ تعليقاً ـ «ولا يكون ذلك إلاّ إذا كان ما فيه من المناسبة مغموراً بما هو أشد منه مناسبة، أو بموجب للرخصة؛ لما في اعتبار مناسبته من المشقة، وهذا كزراعة العنب فإنّه مناسب للتحريم؛ لأنّه وسيلة اعتصار الخمور، لكنّها ملغاة اكتفاء بشدة تحريم الخمر»[2]. وفيه إشارة إلى ردّ كل مصلحة تخالف نصاً.

ـ الانتحار: فقد يرى المريض اليائس مصلحةً في الانتحار، لإنهاء آلامه المسيطرة عليه، لكنّ الشارع ألغى هذا الوصف، ولم يعتبره، وجعله من المصالح الملغاة؛ لئلا يتّخذ ذلك ذريعةً لإزهاق النفوس.

ودليل إلغاء الوصف: قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ﴿٢٩﴾ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴿٣٠﴾﴾ [النساء: ٢٩، ٣٠].

وقوله أيضاً: ﴿وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِي حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّۗ﴾ [الإسراء: ٣٣].

وما روى أبو هريرة (رضي الله عنه) قال: شهدنا مع رسول الله ـ ﷺ ـ خيبر، فقال رسول الله ﷺ لرجل ممن معه يدّعي الإسلام: **«هذا من أهل النّار»** فلما حضر القتال قاتل الرجل من أشد القتال، وكثرت به الجراح فأثبتته، فجاء رجل من أصحاب النبيّ ﷺ فقال: يا رسول الله، أرأيت الذي

---

(١) الاعتصام: الشاطبي: ١٣٧/٢، البحر المحيط: ٢٧٤/٧، المستصفى: ٢٨٥/١، إرشاد الفحول: ١٩١/٢.

(٢) التوضيح لحلّ مشكلات التنقيح: ١٦٧/٢.

تحدثت أنه من أهل النار؟ قد قاتل في سبيل الله من أشد القتال، فكثرت به الجراح، فقال النبيّ ﷺ: «**أما إنه من أهل النار**» فكاد بعض المسلمين يرتاب، فبينما هو على ذلك إذ وجد الرجل ألم الجراح؛ فأهوى بيده إلى كنانته، فانتزع منها سهما فانتحر بها، فاشتد رجال من المسلمين إلى رسول الله ﷺ فقالوا: يا رسول الله، صدق الله حديثك، قد انتحر فلان فقتل نفسه، فقال رسول الله ﷺ: «**يا بلال، قم فأذّن: لا يدخل الجنة إلاّ مؤمن، وإنّ الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر**»[1].

- ومن ذلك: مصلحة المرأة في مساواتها مع الرجل في الميراث؛ فهي مصلحة قام الدليل الشرعي على إلغائها، قال الله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النساء: ١١].

٣ ـ المصالح المرسلة [2]:

وهي مصالح مناسبة لتحقق مقصد الشرع عندها، لكن لم يرد دليل من الشرع يشهد لها بالاعتبار أو الإلغاء، ولا بالمشروعية، أو عدمها، فهي مصلحة مطلقة تجلب المنافع، وتدفع المضار. وهي المقصودة أصالة بهذا المبحث. فما حقيقتها، وما حكمها، وضوابطها؟

الحقيقة اللغوية للمصلحة المرسلة:

المصلحة مفعلة من الصّلاح، وهي واحدة المصالح وحسن الحال؛ تقول: أصلح الشيء بعد فساده إذا أقامه، وأصلح الدّابة إذا أحسن إليها فصلحت[3].

---

(١) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب (٣٩): غزوة خيبر، رقم (٤٢٠٤) عن أبي هريرة، وفيه: يا فلان بدل (يا بلال). ورواه مسلم: كتاب الإيمان (١)، باب (٤٧): غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه...، رقم (١١١).

(٢) انظر في حقيقة المصالح المرسلة: المحصول: ١٦٧/٥، ١٦٣/٦، شرح تنقيح الفصول: ٢٢١/٢، الموافقات: ٢٠/٢ وما بعدها، مقاصد الشريعة: الطاهر بن عاشور: ٦٣، أثر الأدلة المختلف فيها: الدكتور البغا: ٣٤.

(٣) انظر: لسان العرب: ٣٨٤/٧، مختار الصحاح: ٢٣٨، ٢٣٩، التوضيح لحلّ مشكلات التنقيح: ٢٢١/٢.

والإرسال: الإطلاق والتخلية؛ كقولك: أرسلت الشيء إذا أطلقته وأهملته، وقولك: كان لي طائر فأرسلته؛ وذلك إذا خليته وأطلقته، فالمصلحة المرسلة: هي المصلحة المطلقة[1].

الحقيقة الاصطلاحية للمصلحة المرسلة:

التعريف الأول: «هي ما لا يستند إلى أصل كلي ولا جزئي»[2].

التعريف الثاني: «هي التي لا أصل لها»[3].

التعريف الثالث: «هي الوصف المناسب لتعليل حكم غير مستند إلى أصل معين في الشرع، بل إلى المصلحة العامة اللازمة في نظر العقل قطعا أو ظنا قريبا منه»[4].

لقد اختلف في حدّ الإرسال ـ إطلاقا وتقييداً ـ فالحدان ـ الأول والثاني ـ ينفيان ارتباط المصالح بأيِّ أصل، أمّا الأخير منها، فلا ينفي الارتباط الكلي[5] وهو الراجح؛ لأنّ المصالح لا تقوم على التعليل العقلي المحض، بل لا بدّ لها من أصل تستند إليه، وهذا الأصل يتمثل في موارد الشرع وقواعده الكلية.

قال العزّ بن عبدالسلام: «ومن تتبع مقاصد الشرع في جلب المصالح، ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان، بأنّ هذه

---

(١) انظر لسان العرب: ٥/٢١٤، ٢١٥، التوضيح لحلّ مشكلات التنقيح: ٢/٢٢١.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٨/٣٨، إرشاد الفحول: ٢/٢٦٤.

(٣) منتهى الوصول: ٢٠٨.

(٤) انظر: التوضيح لحلّ مشكلات التنقيح: ٢/٢٢١، المنخول: ٣٥٥.

(٥) قال تقي الحكيم: «أما تعريفهم للإرسال، فقد وقع موقع الاختلاف لديهم؛ فالذي يبدو من بعضهم أنّ معناه عدم الاعتماد على أيّ نص شرعي، وإنّما يترك للعقل حق اكتشافها، بينما يذهب البعض الآخر إلى أنّ معناها هو عدم الاعتماد على نص خاص، وإنما تدخل ضمن ما ورد في الشريعة من نصوص عامة»، الأصول العامة للفقه المقارن: ٣٨١.

المصلحة لا يجوز إهمالها، وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها، وإن لم يكن فيها إجماع، ولا نص، ولا قياس خاص، فإنّ فهم نفس الشرع يوجب ذلك»[1].

وقال الدكتور الدريني: «ويقصد بالمصلحة المرسلة تلك التي لم يرد من المشرع دليل خاص بها على استقلال، يشهد لها بالمشروعية أو عدم المشروعية، وهذا معنى إرسالها أو إطلاقها»[2].

بيان ذلك: أنّ نفي الخاص لا يقتضي نفي العام، على معنى أنّ استبعاد تعلق المصلحة المرسلة بالدليل الجزئي لا يفيد بالضرورة استبعاد الدليل الكلي الذي تلحق به المصلحة. وفي هذا الصدد يقول الشاطبي - رحمه الله -: «وإن لم يشهد للمصلحة المرسلة أصل معين، فقد شهد لها أصل كلي والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه، بحسب قوة الأصل المعيّن وضعفه»[3].

مذاهب الأصوليين في حجية المصالح المرسلة:

اختلف في حجية المصلحة المرسلة على أربع أقاويل:

القول الأول: لا تصلح المصلحة المرسلة دليلاً؛ لعدم اعتبارها وهو رأي الأكثرية، واختاره ابن الحاجب والآمدي، ومتعلقهم في ذلك، سدّ ذريعة تحكيم الهوى في بناء الأحكام. فهو أصل يحتم ردّ حجيّة المناسب المرسل؛ لئلا تغيّر الحقائق فتصبح المفسدة مصلحة، والمصلحة مفسدة. وأن في المصالح المعتبرة شرعاً غناء ووفاء بالمقصود. فما من مصلحة إلاّ ولها شاهد معتبر في شرع الله، أمّا المرسل منها؛ فهو وهم لا يعول عليه في استنباط الأحكام[4].

(١) قواعد الإحكام في مصالح الأنام: ٦٤١.
(٢) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي: ٦١٤، ٦١٥.
(٣) الموافقات: ١/١٥.
(٤) انظر: الإحكام: ٣/١٦٠، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/ ٢٨٩، البحر المحيط: ٨/٨٣، المنخول: ٣٥٥، ٣٥٦، منتهى الأصول: ٢٠٨.

القول الثاني: يرى أنصاره جواز التمسك بالمصلحة المرسلة مطلقاً[١]، وهو مذهب مشهور عند الإمام مالك ـ فيما ينقل عنه ـ [٢]، والمستند في ذلك؛ هو أنّ الشارع راعى المصالح في تشريعه جملةً وتفصيلاً، وذلك إيذانٌ منه بجواز إناطة الأحكام بالمصالح، وأنّ الوقائع المتجددة توجب جلب القياس المرسل للاستدلال به فيما لا نصّ فيه؛ تأكيداً لقاعدة المرونة التي تميزت بها شريعتنا.

أضف إلى ذلك تعلق السلف الصالح بالمصالح في وجوه الرأي؛ كتوقيتهم لحدّ شارب الخمر، وجمعهم القرآن الكريم في مصحف واحد، واتفاقهم على تضمين الصنّاع. . [٣].

القول الثالث: يشير أصحابه إلى أنّ المصالح المرسلة مشروعة إذا شهد لها أصلٌ كليٌّ أو جزئيّ. أمّا إذا تعذر ذلك فهي صنف مهدر في شرعنا. وهذا الشرط يمنع الغلو في تحكيمها استجابةً لداعية الأهواء[٤].

وهذا القول منسوب إلى الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ قال إمام الحرمين: «ذهب الشافعي ومعظم أصحاب أبي حنيفة إلى اعتماد تعليق الأحكام بالمصالح المرسلة، بشرط ملاءمته للمصالح المعتبرة المشهود لها بالأصول»[٥].

---

(١) قال ابن عاشور: «معنى المصلحة المرسلة عندنا، حسب ما يستخلص من عبارات علمائنا؛ أن يكون وصف مناسب للتعليل لكنّه لا يستند إلى أصل معين، بل إلى المصلحة العامة في نظر العقل. . وقد اعتبرها مالك ومعظم الحنفية متى تحققت المصلحة أو قربت» التوضيح لحلّ مشكلات التنقيح: ١٦٨/٢.

(٢) لم ينفرد الإمام مالك بهذا القول، بل الفروع تشهد على أنّ هذا الأصل معمول به عند فقهاء المذاهب، كما سوف نرى.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٨٣/٨، وما بعدها، نهاية السول: ١٨٦/٣، مناهج العقول: ١٨٥/٣ وما بعدها، المنخول: ٣٥٧ وما بعدها، إرشاد الفحول: ٢٦٤/٢، الجواهر الثمينة: ٢٤٩، أصول الفقه: البرديسي: ٣٣٠، الوسيط في أصول الفقه: الدكتور وهبة: ٣١٠/١، وما بعدها.

(٤) انظر: إرشاد الفحول: ٢٦٥/٢.

(٥) نقلاً عن البحر المحيط: ٨٥/٨.

القول الرابع: اشترط دعاة هذا المسلك ـ لاعتبار المصلحة ـ أن تكون: ضرورية[1]، وكلية[2]، وقطعية[3] وهو اختيار الغزالي والبيضاوي. أما إذا لم تكن كذلك فلا عبرة بها[4].

قال الغزالي: «وانقدح اعتبارها باعتبار ثلاثة أوصاف؛ إنها ضرورية، قطعية، كلية»[5].

والجامع في موضوع الحجية، هو ما ذكره القرافي ـ رحمه الله ـ: «أمّا المصلحة، فالمنقول أنّها خاصة بنا. وإذا افتقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا، أو جمعوا، أو فرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهداً بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا أو فرقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذه هي المصلحة المرسلة، فهي حينئذ في جميع المذاهب»[6].

تعارض المصلحة المرسلة مع النُّصوص:

إنّ من شروط اعتبار المصلحة في التشريع؛ هي أن تكون ملائمة لمقاصد الشرع، ومندرجة تحت كليات غير مشهود لها بالإلغاء.

ومخالفة الأصول تؤذن بعدم اعتبار تلك المصلحة، دفعا لشبهة التعارض، وردّ المشهود له بغيره مما لا شاهد له في الاعتبار.

ومن جهةٍ ثانية: فإنّ المصلحة تكتسي طابع القطع عندما ترتبط بأصل

---

(١) فضرب الترس ـ الذي تترس به الكفار بمسلم ـ لا يدخل في معنى المصلحة المرسلة؛ لانتفاء الضرورة حال عدم القطع بالظفر. انظر: المستصفى: ٢٩٦/١.

(٢) وليس منها طرح بعض أهل السفن بالقرعة إذا خيف غرق جميعهم، كما ذهب إليه اللخمي؛ لأنّها ليست كلية. انظر: مفتاح الوصول: ١٥٠، المستصفى: ٢٩٦/١.

(٣) وليس منها أكل واحد بالقرعة حال المخمصة لينجو الباقي، لأنّها ليست كلية، انظر: المستصفى: ٢٩٧/١.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٨٦/٨، المستصفى: ٢٩٤/١، وما بعدها، نهاية السول: ١٨٤/٣، مناهج العقول: ١٨٣/٣، وما بعدها، إرشاد الفحول: ٢٦٥/٢.

(٥) انظر: المستصفى: ٢٩٥/١، ٢٩٦.

(٦) شرح تنقيح الفصول: ١٦٨/٢.

كلي قطعي، فتستمد منه قوة مناهضة للنُّصوص الظنية - تخصيصاً أو تقييداً - وذلك بالنّظر إلى حكمها العام المجرد من كل جزئية. أمّا إسقاط دلالة المصلحة القطعية على أفرادها وجزئياتها فهي من قبيل الظّن.

فإذا نظرت إلى الأصل القطعي للمصلحة، قلت: إنّها تقوى على مصادمة النّصوص - بيانا وتفسيراً -.

وهذه وجهة سلكها المذهب القائل بجواز تخصيص الآحاد بالمصلحة المرسلة، وهو الذي يشهد له الاستقراء عند المالكية والحنفية والحنابلة[1].

أمّا إذا اعتمدت إلغاء كل مصلحة لا تتفق والنّص الشرعي، قلت: إنّ تعارض المناسب المرسل مع النّصوص دليل على ردّه وإلغائه، وهذه وجهة أخرى سلكها الشافعية وبعض المحققين[2].

والأدلة على ذلك بين الفريقين تتردد بين راجح ومرجوح، هذا ما جعل موضوع تعارض المصلحة مع النَّص مسلكاً وعراً - قديماً وحديثاً -.

والشيء الذي يرفع هذا الإشكال، هو التأكد من نسبة الأقوال إلى أصحابها بشرط ألاّ يعتمد في ذلك استعراض جزئيات محددة تجعل لكل إمام أقوالا متناقضة؛ لتباين الأخذ من معين الفروع الفقهية. فكل تأصيل لهذه المسألة ينبغي أن تشهد له الفروع شهادة لا ريب فيها، ولا يكفي المثال والمثالان...

وبعيداً عن هذا التتبع العام - الذي دونه خرط القتاد - لابد من بيان الحقائق التالية:

أولاً: إنّ القطع حاصل - نظرا وواقعا - في ردّ كل مصلحة تعارض نصّاً قطعيا، إلاّ ما كان من الطوفي - رحمه الله - فهذا قول مرجوح وشاذ لمخالفته الإجماع[3].

---

(١) انظر: المدخل إلى علم أصول الفقه: محمد الدراليبي: ٢٠٣، وما بعدها.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) انظر: مالك: أبو زهرة: ٢٩٤، وما بعدها.

قال الشاطبي: «كل أصل شرعي لم يشهد له نص معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به؛ لأنّ الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها لأنّ ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا ضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي فإنّه وإن لم يشهد للفرع أصل معين فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه...»[1].

فالمصلحة بمفردها لا تقوى على معارضة النّص؛ لضعف دلالتها، ولكن إذا ارتبطت بأصل معتبر فقد تصل إلى درجة القطع الذي يخول لها تخصيص العام أو تقييد المطلق.

ثانياً: وأنّ ما من مصلحة عارضت نصّاً في جزئية ما إلاّ وقد تقوت بما يعضدها من الأصول، فلا خير أن نعتبر العام المخصص بأصل ما، مخصصا بالمصلحة كذلك، فحينئذ يقال: إنّ الاستصلاح قد بين أن ذلك العام لا يشمل كل أفراده، خصوصاً وأن الأصول قد أضعفت من دلالته، وجعلته عرضة للتخصيص أو التقييد.

فإن شئت قل: إنّ الآحاد المعارض خصصته الأصول المعتبرة، أو قل: إنّ العام المخصص خصصته المصلحة، ويشهد لذلك البيان ذات الأصول المشار إليها، فيصبح الخلاف لفظياً.

قال الدكتور البوطي: «والأئمة الذين ذهبوا فيها إلى ما ذكر (أي ما ذكر من تعارض المصلحة مع النّص)، لم يذهبوا إليه من حيث إنهم عارضوا سنة بمصلحة فقدموا الثاني على الأول، بل من حيث إنهم إما رأوا للسنّة مخصصا من كتاب أو سنة أو قياس صحيح، أو ثبت لديهم أنّ ما

---

(١) الموافقات: ٢٧/١، بتصرف.

عارضته المصلحة هو مما تصرف فيه الرسول ﷺ بمقتضى الإمامة والسياسة والحكم، أو لم يثبت عندهم روايته...»[1].

ثالثاً: أمّا إن تفردت المصلحة في مناهضة النّص الظني - على افتراض ذلك وتسليمه جدلاً - فإنّ أصل التخصيص يحمل على الحال الذي يعتبر فيه بعض الآحاد، من قبيل تصرفات الإمام والسياسة الشرعية، وبالتالي يحدّ من شمولية الآحاد لأفراده، أو يردّ تعويلا على المصلحة المرسلة، أو يمكن القول بإيقاف إعمال ذلك النّص رفعاً لحرج أو سداً لذريعة، وبالتالي نكون أمام نص عارضته مصلحة شهدت لها القواعد الكليّة في شرعنا، كقاعدة رفع الحرج مثلاً.

ويشهد لها التأصيل:

قوله ﷺ: **«من أحيا أرضاً ميتةً فهي له»**[2].

فقد ذهب بعض الفقهاء إلى توجيه مضمون هذا الخبر إلى باب السياسة الشرعية وأحكام الإمامة؛ حيث جوَّزوا لأي إمام اجتهد أن يتصرف في ذلك الحكم حسب ما تقتضيه المصلحة، كذلك الشأن بالنسبة لقسمة الغنائم، فهو مفوَّض لاجتهاد الأئمة من بعده ﷺ تأكيداً لنظرية المصلحة..[3].

وتأسيساً على ذلك: يمكن أن يقال: إنّ الأخبار التي هي من قبيل تصرفات الإمام هي نصوص أنيطت بالمصلحة التي قد تتغير ظروفها،

---

(١) ضوابط المصلحة: ١٥٨.

(٢) أخرجه أحمد: ٣٣٨/٣ عن جابر. ورواه أبو داود: كتاب الخراج والإمارة والفيئ (١٤)، باب (٣٧): في إحياء الموات، رقم (٣٠٧٤) عن يحي بن عروة عن أبيه. ورواه الترمذي: في كتاب الأحكام (١٣)، باب (٣٨): ما ذكر في إحياء أرض الموات، رقم (١٣٧٨) و(١٣٧٩).

(٣) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوي عن الأحكام: القرافي: ١٤٧ وما بعدها، وهو كتاب فصّل فيه صاحبه في موضوع أحكام التبليغ والإمامة، وميّز بين الأحكام القضائية والفتاوي. وانظر: ضوابط المصلحة: ١٤٨ وما بعدها.

وبالتالي يجب تبديل الحكم مشياً مع تبدل المصالح. فهي أخبار تحمل عوامل تخصيصها، وردّها لما بنيت عليه من ضرورة تعلقها بالمصالح.

هذه كلمة جامعة حول هذا الموضوع المتنازع فيه، وبالمثال يتضح المقال ـ إن شاء الله تعالى ـ.

نماذج من تعارض المصالح المرسلة مع خبر الواحد:

تعددت الأمثلة في هذا الباب، خاصة في الفقه المالكي؛ لهذا سأقتصر على ذكر الأهم، مكتفياً بالإحالة فيما لم يذكر:

١ ـ حديث إكفاء القدور:

وهو ما روي عن رافع (رضي الله عنه) قال: «كنّا مع النبيّ ﷺ بذي الحليفة فأصاب النّاس جوع وأصبنا إبلاً وغنماً، وكان النبيّ ﷺ في أخريات النّاس، فعجلوا، فنصبوا القدور، فأمر بالقدور فأكفئت، ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير...»[(١)].

قال الشاطبي: «أنكر مالك حديث إكفاء القدور التي طبخت من الإبل والغنم قبل القسم، تعويلاً على أصل رفع الحرج الذي يعبَّر عنه بالمصالح المرسلة، فأجاز أكل الطعام قبل القسم لمن احتاج إليه»[(٢)].

هذا وقد ردّ بعض العلماء المعاصرين هذا الاستدلال، وتلك النسبة، وأشار إلى أنّ الإمام مالك ردّ حديث إكفاء القدور استناداً إلى القياس لا إلى المصالح المرسلة، لأنّ الأخيرة لا تقوى على مخالفة النّص، محتجاً بقول الزرقاني: «قال مالك لا أرى بذلك بأساً أن يأكل المسلمون إذا دخلوا أرض

---

(١) رواه البخاري: كتاب الجهاد، باب (١٩١): باب ما يكره من ذبح الإبل والغنم في المغانم، رقم (٢٤٨٨) و(٣٠٧٥)، ومسلم: كتاب الصيد، باب (٥): تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، رقم (١٩٣٨)، وأبو داود: كتاب الجهاد، باب: النهي عن النهبة إذا كان في الطعام قلة في أرض العدو، رقم (٢٧٠٥)، والترمذي: كتاب السير، باب: كراهية النهبة، رقم (١٦٠٠).

(٢) الموافقات: ١٦/٣.

العدو من طعامهم ما وجدوا من ذلك كله قبل أن تقع المقاسم» لما في الصحيح عن ابن عمر: كنّا نصيب في مغازينا العسل والعنب، زاد أبو نعيم: والفواكه والإسماعيلي: والسمن فنأكله ولا نرفعه.

وإلى هذا ذهب الجمهور وإلى أنّه يجوز أكل القوت وما يصلح به كل طعام يعتاد أكله عموماً، والمعنى فيه أنّ الطعام يعز في دار الحرب فأبيح للضرورة وإن لم تكن الضرورة ناجزة. . .(قال مالك: وأنا أرى الإبل والبقر والغنم بمنزلة الطعام، يأكل منه المسلمون إذا دخلوا أرض العدو كما يأكلون من الطعام)، بجامع أنّ كلاً مأكول، فيجوز ذبحه للأكل بشرط الحاجة، (و لو أنّ ذلك لا يؤكل حتى يحضر الناس المقاسم ويقسم بينهم أضر ذلك بالجيوش فلا أرى بأساً فيما أكل من ذلك كله على وجه المعروف والحاجة إليه)، فلا يجوز بلا حاجة[1].

قال الدكتور البوطي: «فهذا كما ترى، قياس ظاهر وليس له أي علاقة بالمصالح المرسلة، وإذا علمت أنّ هذا ليس إلاّ قياساً فإنّ القياس كما تعلم يجوز أن يخصص به عموم أي نص»[2].

أرى ـ فيما ظهر لي ـ أنّ القياس لم يخصص حديث اكفاء القدور، بل قدِّم عليه؛ لأنَّه يخالفه من كل وجه، وهذا يعارض أصول الشافعية؛ فهم لا يقولون بتقديم القياس على خبر الواحد حال التعارض ـ كما سيوضح لاحقا ـ، بل الذي ينسجم وقواعدهم هو القول بأن ما ذهب إليه الإمام النوّوي: «من إباحة أكل لحوم الإبل والبقر في الحرب قبل القسمة[3]، مبني على الأخذ بالمناسب المرسل الذي يشهد له أصل رفع الحرج».

كما يمكنني القول: أنّ إنكار الإمام مالك لحديث إكفاء القدور مبني على أصلين:

---

(١) شرح الزرقاني على الموطأ: ٢٣/٣، بتصرف.

(٢) ضوابط المصلحة: ٢٩٨.

(٣) انظر: المحلي على المنهاج: شمس الدين المحلي: ٢٢٢/٤.

الأصل الأول: القياس المقدّم على خبر الواحد، وهو جائز عند المالكية في رواية البغداديين.

الأصل الثاني: المصالح المرسلة التي شهد لها هذا القياس، وقاعدة رفع الحرج.

وبيان ذلك، أن إعمال القياس الذي قال به مالك أضعف من دلالة الخبر فجاز ردّه رعاية لمقاصد الشرع القائمة على مبدأ رفع الحرج، وهو حجة قطعية لا تقوى دلالة الخبر الظنية على مصادمته.

أو أنّ الخبر الوارد في هذا المقام لم يعضده أصل يتقوى به ـ على قواعد الإمام ـ، بل العاضد من الأصول كان في جهة المصلحة المرسلة فقدمت عليه ـ والله أعلم ـ.

٢ ـ قتل الزنديق المتستر وإن أظهر التوبة:

ذهب الإمام مالك وأصحابه إلى القول بقتل الزنادقة، دون أن يشترطوا فيهم الاستتابة. فقد قيل لمالك: لم تقتل الزنديق ورسول الله ﷺ لم يقتل المنافقين، وقد عرفهم؟ فقال ـ رحمه الله ـ: «لو قتلهم لكان ذلك ذريعة إلى أن يقول النّاس: قتلهم للضغائن والعداوة أو لما شاء الله غير ذلك، فيمتنع النّاس من الدخول في الإسلام»[1].

ودليل المالكية في ذلك: قوله تعالى: ﴿لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ۝٦٠ مَّلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثُقِفُوٓا۟ أُخِذُوا۟ وَقُتِّلُوا۟ تَقْتِيلًا ۝٦١﴾ [الأحزاب: ٦٠، ٦١].

ووجه التمسك بهذه الآية: هو أنّ الأصل في المنافقين القتل حيث وجدوا، ولم يرد شرط الاستتابة في هذا النّص.

وهذا القول مروي عن أبي حنيفة وأبي يوسف من الحنفية[2].

---

(١) انظر: الاستذكار: ٣٣٦/٦، البيان والتحصيل: ٤٠٩/١٦.

(٢) انظر: مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح: ملا علي القاري: ٩٧/٧ وما بعدها.

وهذه الفتوى معارضة لقوله ﷺ: **«أمرت أن أقاتل النّاس حتى يقولوا: لا إله إلاّ الله، فإن قالوها عصموا منّي دماءهم وأموالهم إلاّ بحقها»**(١).

مقتضاه: أنّ من شهد في الظاهر بشهادة الإسلام فلا يجوز قتله ولو أظمر كفراً؛ لأنّ الأحكام لا تناط بغير الظاهر، وهذا الأخير خالفته فتوى قتل الزنديق دون استتابته. فما متعلق القوم في ذلك؟ هل هو الأخذ بمصلحة حفظ الدين؟.

ذكر المالكية تعليلات لحكم قتل الزنديق دون استتابة، أذكر منها:

- إن الزنديق الذي يقتل؛ هو الذي يظهر عليه ما أخفاه بين جوانحه من كفر، لأنه إذا ظهر عليه دل على أنه مذهبه وعادته، وأنه لن يقلع عن الدعوة إليه، وإن أظهر توبة فتلك تقية، وهي عند الخوف عين الزندقة.

قال ابن الحاجب: «لا يقتل الزنديق إذا جاء تائباً وظهر من قوله على الأصح، بخلاف ما ظهر عليه؛ قال مالك: لأن توبته لا تعرف؛ يعني أن التقية من الزندقة»(٢).

دليلهم الثاني: مراعاة الخلاف(٣).

تقريره: أنّ من الفقهاء من يرى أنّ المرتد يقتل وإن رجع إلى الإسلام - أخذاً بظاهر قوله ﷺ: **«من بدّل دينه فاقتلوه»**(٤).

---

(١) رواه البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب (٢): الاقتداء بسنن رسول الله ﷺ، رقم (٧٢٨٤)، (٧٢٨٥) عن أبي هريرة.
ورواه مسلم: كتاب الإيمان (١)، باب (٨): الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله، رقم (٢٠) و(٢١).

(٢) جامع الأمهات: ٥١٣، وانظر: التاج والإكليل في شرح مختصر خليل: المواق: ٢٨٢/٦.

(٣) هو إعمال دليل في لازم مدلوله الذي أعمل في نقيضه دليل آخر. انظر: شرح حدود ابن عرفة: الرصاع ٢٦٣/١، الجواهر الثمينة: ٢٣٥، الإسعاف بالطلب مختصر شرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب، شرح أحمد بن علي المنجور لنظم الزقاق: ٧٢، وما بعدها.

(٤) تقدم تخريجه

قال ابن رشد: «ووجه قول ابن القاسم القاضي بقتل الزنديق دون استتابته، هو مراعاة من يرى أنّ المرتد يقتل وإن رجع إلى الإسلام»[1].

دليلهم الثالث: القياس:

قال ابن رشد: «ووجه قول ابن قاسم كذلك، هو أنَّ القتل حدٌّ من الحدود يقام عليه بما شهد به عليه من الكفر»[2].

فالأصل في الحدود أن تقام على أصحابها إذا أدينوا بالحجج القطعية، وظاهر حال الزنديق يشهد عليه فوجب قتله دون استتابة، تنفيذا لحدود الله تعالى، التي كما قلت: الأصل فيها التنفيذ.

يرى الدكتور البوطي عدم التعارض بين حكم قتل الزنديق، وقوله ﷺ: «**أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله...**» الحديث.

قال: «إنّ الزنديق الذي عناه مالك ومن معه، ليس كهؤلاء المنافقين، وإنَّما هو من أخفى الكفر، ولكنّ ذلك علم منه...»[3].

وتأسيساً على هذا القول، يمكن أن أقول: إنّ إناطة هذه الفتوى بالمصالح المرسلة المبنية على مقصد حفظ الدين لا ضير فيه، طالما التعارض منتف بين المصلحة والنّص. وعلى التسليم بوجود هذا التعارض، أقول إنّ هذه المصلحة التي صادمت الخبر المذكور قد تقوَّت بالأدلة التي ذكرت سابقا (جواز تخصيص الخبر بالمصلحة التي شهدت لها القواعد) وبالتالي تلتئم الأقوال المتقابلة على المنهج الذي رسم بداية.

٣ ـ الطلاق الذي يقع بالإيلاء:

اختلف الفقهاء في حكم الطلاق الذي يقع بالإيلاء؛ فذهب بعضهم إلى أنّه رجعي، وقال آخرون: إنّه بائن[4].

---

(١) البيان والتحصيل: ٤٠٩/١٦ بتصرف، وانظر: فتح الباري: ٢٧٩/١٢، وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ٤٠٩/١٦.

(٣) ضوابط المصلحة: ١٦٠.

(٤) انظر: الاستذكار: ٨٣/١٧، بداية المجتهد: ٧٦/٢.

كما اختلفوا في حال امتناع الزوج عن الفيء[1] أو الطلاق فهل يجوز للقاضي أن يطلق بدلا منه، أو يحبس حتى يطلق.

قال مالك: يطلق القاضي عليه، وقالت الظاهرية: يحبس حتى يطلق.

قال ابن رشد: «وسبب الخلاف معارضة الأصل المعروف في الطلاق للمصلحة، فمن راعى الأصل المعروف في الطلاق قال: لا يقع طلاق إلاّ من الزوج ومن راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء قال: يطلق السلطان، وهو نظر إلى المصلحة العامة، وهذا هو الذي يعرف بالقياس المرسل، والمنقول عن مالك العمل به، وكثير من الفقهاء يأبى ذلك»[2].

فهذه مصلحة خالفت قوله ﷺ: «**الطلاق لمن أخذ بالساق**»[3].

والظاهر أنّ لهذا التخصيص بالمصلحة أصول تشهد له بالاعتبار، أذكر منها:

- **القياس**:

وذلك بإلحاق الفرع المقيس (طلاق القاضي) على الصورة المقيس عليها (طلاق المعسر بالنفقة) بجامع إزالة الضرر في كل.

قال القاضي عبدالوهاب: «إنّه طلاقٌ مستحق لإزالة الضرر، فجاز أن يليه الحاكم عند امتناع الزوج منه، أصله طلاق المعسر بالنفقة»[4].

---

(١) الفيء: هو الرجوع إلى الوطء بعد الإصرار على تركه، انظر: مدارك التنزيل وحقائق التأويل: أبو البركات النسفي: ١/١١٣.

(٢) المرجع نفسه: ٢/٧٦ وانظر: المعونة: ٢/٨٨٦، البهجة شرح التحفة: ٢/٦٠٨، الكافي: ٢/٥٩٩، المقدمات الممهدات: ١/٦١٨، توضيح الأحكام على تحفة الحكام: التوزري: ٢/١٠٥.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) المعونة: ٢/٨٨٦ بتصرف.

ـ إزالة الضرر:

وهو من الأصول القطعية في شريعتنا فالضرر يجب أن يزال لقوله ﷺ: **«لا ضرر ولا ضرار»**[1].

قال صاحب المعونة: «فهو طلاق مستحق عليه لإزالة الضرر»[2].

والحاصل: أنّ هذه المصلحة المرسلة التي خصص بها الحديث السابق، هي مصلحة مشهود لها بالاعتبار ـ كلياً أو جزئياً ـ فأضحى التعارض بعد هذا التحرير بين أصلين معتبرين، مما يجوّز إعمالهما تخصيصاً.

٤ ـ التسعير:

إنّ القول بجواز التسعير عند الحاجة إليه يعارض في ظاهره ما رواه أنس (رضي الله عنه) «غلا السعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ، فقال الناس: يا رسول الله، غلا السعر فسعِّر لنا. فقال رسول الله ﷺ: **«إنّ الله هو المسعّر القابض الباسط الرازق، إني لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دم ولا مال»**[3].

ذهب مالك فيما رواه عنه أشهب، وأبو حنيفة وبعض الشافعية والحنابلة، إلى أنّ التسعير جائز قد يصل إلى رتبة الوجوب إذا دعت إلى ذلك الضرورة.

---

(١) رواه ابن ماجه: كتاب الأحكام (١٣)، باب (١٧): من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم (٢٣٤٠)، عن عبادة بن الصامت، وبرقم (٢٢٤١) عن ابن عباس، وبنحوه أخرجه أحمد: ٣١٣/١، عن ابن عباس بلفظ: «لا ضرر ولا إضرار». وأخرجه الحاكم في «المستدرك»: ٥٨/٢، عن أبي سعيد الخدري.

(٢) المرجع السابق: ٨٨٦/٢ بتصرف.

(٣) أخرجه احمد: ٢٨٦/٣، ورواه أبو داود: كتاب البيوع والإجارات (١٧)، باب (٥١): في التسعير، رقم (٣٤٥١). ورواه الترمذي: كتاب البيوع (١٢)، باب (٧٣): ما جاء في التسعير، رقم (١٣١٤)، وابن ماجه: كتاب التجارات: (١٢)، باب (٢٧): من كره أن يسعر، رقم (٢٢٠٠).

وبيان أدلة مشروعية التسعير فيما يلي:

ـ صيانة حقوق المسلمين عن الضياع:

قال في الاختيار: «ولا ينبغي للسلطان أن يسعر على الناس إلاّ أن يتعدى أرباب الطعام تعدياً فاحشاً في القيمة، فلا بأس بمشورة أهل الخبرة، لأنّ فيه صيانة حقوق المسلمين عن الضياع»[1].

دليل ذلك: أنّ التسعير قد يتعيّن وسيلة لحفظ حقوق النّاس من الضّياع فيكون واجباً تحقيقاً لذلك المقصد الذي يتشوف إليه الشارع في سنّ الأحكام.

قال الدكتور الدريني: «من مقتضى سياسة التشريع»: أن ما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب»، فالتسعير ـ على هذا ـ ينبغي أن يكون واجباً، إذ المفروض أنّه وسيلة متعينة لصيانة حق المسلمين من الضَّياع، ولمنع الظلم عنهم، وهذا واجب شرعاً، فوسيلته التي تفضي إليه، ينبغي أن تكون واجبة بالضرورة. .»[2].

ـ الاستدلال بالحديث ذاته على مشروعية التسعير:

بيانه: أنّ نصّ حديث التسعير معلل بدفع الظلم عن التجار، بدليل قوله ﷺ: «**وإنّي لأرجو أن ألقى الله وليس أحد يطلبني بمظلمة في دم، ولا مال**» فإن انتفت الظلامة عنهم، وتحقق مقتضاها في حق العامة وجب التسعير؛ لأنّ مناط تحريمه قد انعدم، ومعلوم أنّ العلة تجري مع حكمها وجوداً وعدماً[3].

ـ القول بأنّ تحريم التسعير هو من باب السياسة الشرعية، وأنّه ﷺ قد راعى في ذلك الحكم المصلحة التي كانت تدعو إليها ظروف معينة[4]، فإن

---

(١) ٢٢٨/٤، ٤٣٩/٣.
(٢) الفقه المقارن: الدكتور الدريني: ١٧٩.
(٣) انظر: المرجع نفسه: ١٨٢، ١٨٣.
(٤) انظر: ضوابط المصلحة: ١٦١.

تغيرت تلك الملابسات، وأمنَّا وقوع الحيف بالتجار، وجزمنا بوقوع الضرر على العامة، إذا وقع كل ذلك وجب التسعير رفعاً للضرر الذي يجب أن يزال شرعاً. وهذه الأحكام متعلقها تصرفات الإمام. وما كان كذلك جاز تخصيصه بالمصلحة المرسلة.

ـ القياس:

تحرير ذلك: أنّ النبيّ ﷺ نهى عن الاحتكار، فقال: «**لا يحتكر إلاّ خاطئ**»[1] رفعاً للظلم عن الناس، فينبغي أن يحمل على هذا الحكم صورة رفع الأسعار وغلاء السلع دون مبرر.

قال الدكتور البوطي: «إنّ علة النّهي عن الاحتكار، هي ظلم الناس بمنعهم عن الوصول إلى ما يحتاجونه من أقوات وشبهها، وهي علة قطعية في هذا الباب، فيقاس على الاحتكار بجامع هذه العلة رفع الأسعار دون موجب إلى حيث لا تصل إليه طاقة الناس؛ بل يشبه أن تكون هذه صورة من صور الاحتكار نفسه..»[2].

والحاصل في موضوع التعارض: أنّ المصلحة المرسلة تشرع فيما لا نص فيه، وهي لا تقوى على مناهضة التشريع استقلالاً، بل لابدّ لها من عاضد شرعي تتقوى به، وذلك بالنّظر إلى الحكمة التالية:

ـ فسداً لذريعة استعمال الهوى، وحرصاً على قدسية النّصوص، يجب تقييد استعمال المصالح بقيود وضوابط تمنع التهاون والجرأة على شرع الله، ولا ضير من اشتراط شهادة الأصول للأخذ بالمصلحة المرسلة خشية الحكم بغير ما أنزل الله تعالى. أمّا في حال عدم المعارضة، وحال انتفاء النُّصوص، فيمكن الاستناد إلى القياس المرسل في بناء

---

(١) رواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (٢٦): تحريم الاحتكار في الأقوات، رقم: (١٦٠٥). ورواه أبو داود: كتاب البيوع والإجارات (١٧)، باب (٤٩): النهي عن الحكرة، رقم (٣٤٤٧). وأخرجه أحمد: ٦/٤٠٠ عن معمر بن عبدالله.

(٢) المرجع السابق: ١٦٢.

الأحكام وإن لم يشهد له أصلي جزئي؛ لأنّ المجتهد ـ في هذه الحالة ـ بين خيارين؛ إمّا أن يترك النازلة بدون حكم، وإمّا أن يحكِّم المصلحة فيشرع ما يناسب تلك الواقعة، ولا ريب في أنّ عدم خلو الوقائع عن الأحكام مقصد يتعلق به التشريع، ولا يضر المصلحة ـ حينئذ ـ إذا كان مستندها كلياً.

قال الشاطبي: «والمصالح المرسلة وإن لم يشهد لها أصل معين فقد شهد لها أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعياً قد يساوي الأصل المعين وقد يربي عليه، بحسب قوة الأصل المعين وضعفه»[1].

هذه أمثلة ذكرتها على سبيل المثال لبيان الحقائق السابقة، والحصر في المظان الأصلية[2].

المبحث الخامس: تعارض خبر الواحد مع سدّ الذرائع:

إنّ النّظر إلى مآلات الأفعال معتبر شرعاً، ويشهد لذلك النقل والعقل؛ حيث قررا أنّ للوسائل حكما الغايات، وأنّ أفضل ذريعة إلى أفضل مقصد هي أفضل الذرائع، وأسوأ ذريعة إلى أسوأ مقصد هي أسوأ الذرائع. فكم من فعل مشروع حرم بالنّظر إلى ما يؤول إليه من مفاسد وفتن، لأنّ الفساد يجب سدّه ودفعه، وإن تلبّس بمصلحة ظاهرة تكافئ أو تربو على تلك المفسدة المتوقعة.

قال الشاطبي: «النّظر في مآلات الأفعال معتر مقصود شرعاً. وذلك أنّ المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام وبالإحجام إلاّ بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، فقد يكون مشروعاً لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد

---

(١) الموافقات: ٢٧/١ بتصرف، وانظر: أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٦٨، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية: خليفة بابكر: ١٥٨، ١٥٩.

(٢) انظر: أمثلة ذلك: بداية المجتهد: ١٩٧/١، ٢/٢، ٤٠، ٧٧، ٢٠٢، ٢٢٠، ٣٤٣، الاجتهاد بالرأي في مدرسة الحجاز الفقهية: خليفة بابكر: ٤٤٠ وما بعدها.

فيه، فإذا أطلق القول فيه بالمشروعية فربما أدى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعا من إطلاق القول بالمشروعية»[1] فالنّظر إلى المآل هو الأصل الذي قامت عليه نظرية سدّ الذرائع، وشهدت لها أصولٌ في شرعنا بالاعتبار.

والدليل على أنّ المآل معتبر في الأعمال:

- قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا۟ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّوا۟ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: هو أنّ الباري عزّ وجل حرّم سبّ الأصنام رغم كونه مشروعاً.

في أصله؛ لأنّ مآله يؤدي إلى سبّ الله تعالى، فاعتبر المآل سداً للذريعة.

- وقوله ﷺ: **«لولا قومك حديث عهد بكفر لأسست البيت على قواعد إبراهيم»**[2].

ووجه ذلك: أنّ تأسيس البيت على قواعد إبراهيم عمل مشروع في ذاته، ولكن تعلقت به مفسدة أعظم منه؛ فترك سدًّا لمفسدة تلاعب النّاس ببيت الله عزّ وجل.

ومن أدلة اعتبار المآل في الأعمال؛ قوله ﷺ: **«أخاف أن يتحدث النّاس أنّ محمداً يقتل أصحابه»**[3]. عندما أشار عليه الصحابة بقتل من ظهر نفاقه.

---

(١) الموافقات: ٤/١٤٠، ١٤١ بتصرف، وانظر: المرافق على الموافق: ٤٧١.

(٢) بمعناه مع اختلاف في الألفاظ. رواه البخاري: كتاب الحج، باب (٤٢): فضل مكة وبنيانها، رقم (١٥٨٥) عن عائشة، بلفظ: «لولا حداثة قومك بالكفر لنقضت البيت ثم لبنيته على أساس إبراهيم عليه السلام...»، ورواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٦٩): نقض الكعبة وبنائها، رقم (١٣٣٣).

(٣) رواه البخاري: كتاب المناقب (٦١)، باب (٨): ما ينهى من دعوى الجاهلية، رقم (٣٥١٨).

ومقتضى ذلك: أنّ قتل المنافقين، وإخماد نارهم عمل مشروع أصالة، لكنّ مفسدة الإعراض عن الإسلام لتلك التهمة حالت دون تحقيق ذلك المقصد؛ لهذا آثر الشرع الدفع على الجلب[1].

كما يدلُّ على ذلك حديث النّهي عن التشديد على النَّفس في العبادة خوفاً من الانقطاع:

قال ﷺ: «**إنّ هذا الدين متين فأوغل فيه برفق؛ فإن المنبت لا أرضا قطع، ولا ظهر أبقى**»[2].

بيان ذلك: أنّ الاجتهاد في العبادة أصل يُتشوَّف إليه لو لم تتلبس به مفسدة الانقطاع الكلي عن الأداء. وهو مآل معتبر، فيجب سدّ كل ذريعة موصلة إليه.

لقد أكدت شواهد الاستقراء على أنّ مشروعية الأصل لا تكفي لإناطة الأحكام، بل يجب التأكد من نتائج المقدمات؛ لتعطي الوسائل حكم غاياتها.

قال المازري: «سدّ الذريعة: منع ما يجوز لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز»[3].

فما حقيقة هذا الأصل لغة واصطلاحاً؟ وما حكم مناهضته لنصوص الشرعية؟.

---

(١) انظر في هذه الأدلة: الموافقات: ١٤٣/٤ وما بعدها، الفروق: ٢/ الفرق الثامن والخمسون ٣٢، شرح تنقيح الفصول: ٢٢٥/٢، إعلام الموقعين: ١٥٠/٣، المرافق على الموافق: ٤٧١، حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ٢٢٥/٢، أصول الفقه: أبو زهرة: ٢٦٩، ٢٧٠.

(٢) رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، باب القصد في العبادة والجهد في المداومة: ١٨/٣، ١٩ وابن عبدالبر في «التمهيد»: ١٩٥/١، وذكره ابن المبارك في كتاب «الزهد»، صفحة ٤١٥، رقم (١١٧٨).

(٣) انظر: البحر المحيط: ٨٩/٨، مقاصد الشريعة: ابن عاشور: ١١٦.

ـ الحقيقة اللغوية لسدّ الذرائع:

السَّدُّ لغة: الإغلاق والرّدم، والسَّدُّ والسُّدُّ: الجبل، والحاجز، والرّدم، وكلُّ بناء سُدَّ به موضع معين.

والسَّدُّ، والدَّريئة، والذَّريعة: النّاقة التي يستتر بها الصائد ويختل ليرمي الصيد[1].

قال الشاعر:

فـمـا جـبُـنُـوا أنّـا نـسـدُّ عـلـيـهـم ولـكـن لقُـوا نـارا تـحـسُّ وتـسـفـعُ[2]

والذرائع جمع ذريعة، وهي الوسيلة، تقول: تذرع فلان بذريعة أي توسل. والذريعة مثل الدريئة: جمل يختل به الصيد؛ يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه.

والذريعة: السبب إلى الشيء، تقول: فلان ذريعتي إليك، أي سببي ووصلتي الذي أتسبب به إليك.

قال الشاعر:

طـافـت بـهـا ذاتُ ألـوان مـشـبَّـهـة ذريـعـة الـجـنِّ لا تـعـطـي ولا تـدعُ[3]

والذريعة: حلقة يتعلَّم عليها الرّمي[4].

فالذريعة لغة: هي كلُّ ما أوصل إلى مقصد، أو اتُخذ سبباً إلى شيء معين، دون النّظر إلى ماهية ما توسّل به إلى ذلك.

---

(١) انظر: لسان العرب: ٢٠٩/٦ وما بعدها، مختار الصحاح: ١٩٣، إصلاح المنطق: ٨٩.

(٢) انظر: ديوان أوس بن حجر: ٥٧.

(٣) انظر: لسان العرب: ٢٠٩/٦.

(٤) انظر: لسان العرب: ٣٧/٥ وما بعدها، مختار الصحاح: ١٤٩.

الحقيقة الاصطلاحية لسدّ الذّرائع:

للذرائع في الاصطلاح معنيان: معنى عام، ومعنى خاص.

أمّا بالمعنى العام: فهي الطرق المفضية إلى المقاصد مطلقاً، سواء أكان ذلك المقصد، أو تلك الوسيلة مفسدة أو مصلحة. ولهذا الحدّ علاقة بالمعنى اللغوي؛ لأنّ مؤداهما واحد، وهو مطلق الإفضاء إلى الشيء.

وتأسيساً على ذلك: فإنّ الذريعة بمفهومها العام تأخذ حكم غايتها من وجوب، أو حرمة، أو إباحة، والذريعة بهذا المعنى الواسع يتصور فيها الفتح والسد؛ لأنّ ما توسل به من الذرائع إلى المصالح فهو مطلوب فتحه، وما كان مؤدِّيا إلى المفاسد فقد سدّ الشارع جوازه.

قال القرافي: «واعلم أنّ الذريعة كما يجب سدّها يجب فتحها، ويكره، ويندب، ويباح، فإنّ الذريعة هي الوسيلة. فكما أنّ وسيلة المحرم محرمة، فوسيلة الواجب واجبة»(١).

وقال أيضاً: «الوسيلة إلى أفضل المقاصد أفضل الوسائل، وإلى أقبح المقاصد أقبح الوسائل، وإلى ما هو متوسط متوسطة»(٢).

أما بالمعنى الخاص: «فهي الوسائل التي ظاهرها الجواز، ومن شأنها الإفضاء إلى ما هو ممنوع شرعا»(٣).

قال الباجي: «هي ما يتوصل به إلى محظور العقود من إبرام عقد أو حله»(٤).

وقال الشاطبي: «هي التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة»(٥).

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ٢/٢٢٥، الفروق: ٢/٣٣، إعلام الموقعين: ٣/١٤٧.

(٢) شرح تنقيح الفصول: ٢/٢٢٥، الفروق.

(٣) انظر: الموافقات: : ٤/١٩٩، تبصرة الأحكام: ٢/٣٧٦، أثر الأدلة المختلف فيها: ٥٧٢، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٢٨٢.

(٤) الحدود في الأصول: ٦٨.

(٥) المرجع نفسه: ٤/١٩٩.

ومفاد هذه التعريفات: هو أن متعلق الذريعة منحصر ـ أصولياً ـ على منع ما يجوز لئلا يتطرق به إلى ما لا يجوز.

قال ابن عاشور: «فتبيَّن أنّها لقب عند الفقهاء لذرائع الفساد خاصة؛ وهي الأفعال السالمة عن المفسدة لكنها تفضي إلى ما هو مفسدة»[1].

ـ حجية سد الذرائع[2]:

أولاً: ذهبت المالكية والحنابلة في رواية إلى المنع من الذَّرائع التي ظاهرها الإباحة، ولكن يتوصل بها إلى فعل محظور[3].

ومن أدلتهم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقُولُواْ رَٰعِنَا وَقُولُواْ ٱنظُرْنَا وَٱسْمَعُواْۗ وَلِلْكَٰفِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۝١٠٤﴾ [البقرة: ١٠٤].

ووجه التمسك بالآية: هو أنَّ الباري عزّ وجل نهى المؤمنين عن استعمال كلمة «راعنا» وأمرهم أن يتخيَّروا من المباني أحسنها، ومن المعاني

(١) حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ٢/٢٢٤.

(٢) تحرير محل النزاع: تقسم الأعمال بالنظر إلى المآل إلى الأقسام التالية:

الأول: ما كان مؤدياً إلى مفسدة قطعاً؛ كحفر الآبار في طريق المسلمين بحيث يقع المارون فيها جزماً. فهذا يجب منعه إجماعاً.

الثاني: ما كان موصلاً إلى المفسدة على سبيل الظن: فالقرافي يحكي الإجماع على سدِّه، والشاطبي يقول باحتمال الخلاف فيه.

الثالث: ما كان موصلاً إلى المفسدة نادراً. حكى القرافي الإجماع على عدم سدّه، بينما ذهب الشاطبي وابن القيم إلى أنّه باق على أصله من صحة الإذن فيه.

الرابع: ما أدى إلى مفسدة كثيرة، لكن كثرته لم تبلغ حدّ الظن الغالب للمفسدة، ولا العلم القطعي، هذا هو محل الخلاف.

وقد مثَّل له المالكية ببيوع الآجال. انظر: الموافقات: ٢/٣٤٨، وما بعدها، إعلام الموقعين: ٣/١٤٨، شرح تنقيح الفصول: ٢/٢٢٤.

(٣) انظر: أحكام القرآن: ابن العربي: ١/٧٩٨، تفسير القرطبي: ٢/٥٧، إحكام الفصول: ٥٦٧، الفتاوي الكبرى: ابن تيمية: ٣/٢٥٦ وما بعدها، إعلام الموقعين: ٣/١٤٧ وما بعدها.

أرقها؛ لأنّ تلك الكلمة كانت سبًّا بلسان اليهود. فسداً لذريعة هذا الاستعمال الفاسد منع أهل الإيمان من التلفظ بها.

قال ابن عباس: «كان المسلمون يقولون للنبي ﷺ: راعنا على جهة الطلب والرغبة - من المراعاة - أي التفت إلينا؛ وكان هذا بلسان اليهود سبًّا، أي اسمع لا سمعت؛ فاغتنموها وقالوا: كنا نسبه سراً فالآن نسبه جهراً؛ فكانوا يخاطبون بها النبيّ ﷺ ويضحكون فيما بينهم، فسمعها سعد بن معاذ وكان يعرف لغتهم؛ فقال لليهود: عليكم لعنة الله! لئن سمعتها من رجل منكم يقولها للنبي ﷺ لأضربنَّ عنقه؛ فقالوا: أولستم تقولونها؟ فنزلت الآية، ونهوا عنها لئلا تقتدي بها اليهود في اللفظ وتقصد المعنى الفاسد فيه[1].

وقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ إِذْ يَعْدُونَ فِى ٱلسَّبْتِ إِذْ تَأْتِيهِمْ حِيتَانُهُمْ يَوْمَ سَبْتِهِمْ شُرَّعًا وَيَوْمَ لَا يَسْبِتُونَ لَا تَأْتِيهِمْ كَذَٰلِكَ نَبْلُوهُم بِمَا كَانُوا۟ يَفْسُقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٣].

ووجه التمسك بها: أنَّ الله تعالى حرَّم الصيد على اليهود في يوم السبت، فابتلوا بأن جعلت الحيتان تأتيهم يوم السبت شرَّعا، فاحتالوا على ذلك النّهي، ونصبوا الشباك يوم الجمعة ليأخذوا ما وقع فيها يوم الأحد؛ لهذا مسخهم الله قردة وخنازير، لأنّ عملهم كان ذريعة للاصطياد في اليوم المنهي عنه[2].

وهذا يدل على تحريم الذرائع شرعاً.

٢ - ما روي عن النبيّ ﷺ: **«دع ما يريبك إلى ما لا يريبك»**[3].

---

(١) تفسير القرطبي: ٥٧/٢، وانظر: أحكام القرآن: ابن العربي: ٣٢/١، إعلام الموقعين: ١٤٩/٣.

(٢) انظر: تفسير القرطبي: ٥٨/٢، ٦١/٧، ٣٠٥، أحكام القرآن: ابن العربي: ٧٩٧/٢ وما بعدها.

(٣) رواه الترمذي: كتاب صفة القيامة (٣٨)، باب (٦٠)، رقم (٢٥١٨) عن الحسن بن علي. والنسائي: كتاب الأشربة (٥١)، باب (٥٠): الحث على ترك الشبهات، رقم (٥٧٣٧). ورواه ابن حبان في صحيحه، كتاب الرقائق (٧)، باب (٦): الورع والتوكل، رقم (٧٣٢).

في الحديث إشارة إلى ضرورة الابتعاد عن الرِّيبة، والتماس ما لا ريب فيه؛ خوفا من الوقوع في المحرمات. وليس في الارتياب ما هو أعظم من ضرورة سدّ الذّرائع.

قال الباجي ـ تعليقاً على هذا الحديث ـ: «وهنا نهي عن ترك ما يريب، وليس في الرِّيبة أعظم مما ذكرناه»[1].

وما روي عن النبيّ ﷺ أنه قال: «**الحلال بيِّن، والحرام بيِّن، وبينهما أمور مشتبهة، فمن ترك ما شبِّه عليه من الإثم كان لما استبان أترك، ومن اجترأ على ما يشك فيه من الإثم أوشك أن يواقع ما استبان، والمعاصي حمى الله، فمن يرتع حول الحمى يوشك أن يقع فيه**»[2].

بيان دلالته: هو أنَّ الأحكام ثلاثة أقسام:

- قسم نصّ الشرع على طلبه، وتوعّد من تركه.

- وقسم نصّ الشارع على تركه مع توعّد من فعله.

- وقسم مشتبه فيه لخفائه، فتردّد بين الحلال والحرام. وما كان كذلك وجب اجتنابه شرعاً خشية الوقوع في المحرّم وتغليباً لليقين على الشك والارتياب.

وتأسيساً عليه: ينبغي ترك ما استبان إثمه، أو ما كان سبيله إلى الحرام، بل هو أولى بالتحريم من المتشابهات.

قال الباجي: «قوله: «**من ترك ما شبِّه عليه من الإثم**»، فهذا ـ وإن كان لفظه لفظ الشرط والإخبار ـ، فإنّ معناه الأمر. وكذلك إنّه لا خلاف بين المسلمين أنّه يجب على الإنسان أن يفعل ما هو إبراء لدينه، وإذا كان

---

(١) إحكام الفصول: ٥٥٨، وانظر: المقدمات الممهدات: ٢/٤١.

(٢) رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (٢): الحلال بين والحرام بين، وبينهما أمور مشتبهات، رقم (٢٠٥١) عن النعمان بن بشير. وبنحوه: رواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (٢٠): أخذ الحلال وترك الشبهات، رقم (١٥٩٩).

ذلك، وجب أن يترك ما ضارع الحرام، ويتوصَّل به إليه»[1].

ـ وقوله ﷺ: «**الولد للفراش، وللعاهر الحجر**». ثم قال: «**احتجبي منه يا سودة**»[2].

ففي الحديث إثبات الولادة لزمعة بحكم الفراش، ثم أمرت سودة بالاحتجاب تغليباً لحكم التحريم، وأخذاً بالاحتياط في الدين، وسدّاً للذريعة، وذلك عندما رأى ﷺ الشبه البيِّن فيه من غير زمعة، فأنزل الشبه منزلة اليقين، ومنع بها من صلة الرحم.

قال ابن رشد: «قال ﷺ لزمعة: «**احتجبي**» لما رأى من شبهة بعتبة بن أبي وقاص فاعمل ﷺ الشبهة وحكم لها بحكم اليقين، فمنع بها من صلة الرحم وهو ﷺ إنّما بعث بصلة الأرحام، قال الله عزّ وجل: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١] أي الأرحام أن تقطعوها»[3].

٣ ـ إجماع الصحابة:

قال عمر (رضي الله عنه): «أيها النّاس، إنّ النبيّ ﷺ قبض، ولم يفسر لنا الرِّبا فاتركوا الرِّبا والرِّيبة» وكان بمحضر الصحابة، ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعا[4].

قال ابن القيم: «اتفق الصحابة وعامة الفقهاء على قتل الجميع بالواحد، وإن كان أصل القصاص يمنع ذلك؛ لئلا يكون عدم القصاص ذريعة إلى التعاون على سفك الدماء»[5].

---

(١) المرجع السابق: ٥٦٩، وانظر: المقدمات الممهدات: ٤١/٢، فتح الباري: ١٥٤/١ وما بعدها، ٣٤١/٤.

(٢) رواه البخاري: كتاب الحدود، باب (٢٣): للعاهر الحجر، رقم (٦٨١٧) عن عائشة. ورواه مسلم: كتاب الرضاع (١٧)، باب (١٠) الولد للفراش، وتوقي الشبهات، رقم (١٤٥٧). ورواه أبو داود: كتاب النكاح (٩)، باب (٥٩): الولد للفراش وللعاهر الحجر، رقم (٢٠٠٤).

(٣) المرجع نفسه: ٤١/٢، وانظر: فتح الباري: ٣٤٣/٤، إحكام الفصول: ٥٧٠.

(٤) انظر: إحكام الفصول: ٥٧٠.

(٥) المرجع السابق: ١٥٥/٣، وانظر: المقدمات الممهدات: ٤٢/٢.

٤ ـ ما بنيت عليه الشريعة الإسلامية من سدّ الذّرائع، كردّ شهادة الأب لابنه، والعدوّ على عدوّه، والقرين على قرينه؛ لوجود التهمة والرّيبة؛ ولئلا يكون ذلك ذريعة للمحاباة.

قال الباجي: «فإنّ الشريعة مبنيةٌ على سدّ الذّريعة، ولذلك ردّ شهادة الأب لابنه، والابن لأبيه، والعدوّ على عدوّه، وإن كانوا بررة أتقياء لما يلحقهم من التُّهمة والرِّيبة»[1].

ثانياً: ذهب أبو حنيفة والشافعي: ـ فيما نسب إليهما ـ إلى عدم المنع من الذرائع؛ لأنّ قيام الاحتمال لا يبطل أصل المشروعية، على معنى: أنّ الفعل المباح لا يصبح ممنوعا لمجرد احتمال إفضائه إلى مفسدة[2].

والراجح في المسألة: هو أنّ سدّ الذّرائع أصل مختلف فيه بين الأئمة تأصيلاً وتسمية، وكل المراجع فيه تحيل على مذهب المالكية، وتخصّ إمام دار الهجرة بهذا الأصل دون غيره من الأئمة. إلاّ أنّ النَّظر في الفروع يؤكد العمل بهذا الدليل تفصيلاً.

فأبو حنيفة ـ مثلاً ـ يكره صيام السِّت من شوال متفرقة أو متتابعة؛ لئلا يظنَّ أنَّها من الفرائض. وذلك لاتصالها برمضان[3].

وكذلك صيام يوم الشك، قال ابن الهمام: «المختار أن يصوم المفتي بنفسه أخذاً بالاحتياط، ويفتي العامة بالتلوم إلى وقت الزَّوال ثُّم بالإفطار؛ حسماً لمادة اعتقاد الزيادة، ويصوم فيه المفتي سراً لئلا يتهم بالعصيان، فإن أفتاهم بالإفطار بعد التلوم لحديث العصيان، وهو مشتهر بين العوام، فإذا خالف إلى الصوم اتهموه بالمعصية»[4].

---

(١) المرجع نفسه: ٥٧١.

(٢) انظر: الموافقات: ٢٨٥/٢، الاعتصام: ٣٤٤/١، البحر المحيط: ٨٩/٨، أحكام القرآن: ابن العربي: ٧٩٨/٢، تفسير القرطبي: ٥٧/٢، المقدمات الممهدات: ٣٩/٢، بداية المجتهد: ٦٢/٢، إرشاد الفحول: ٢٧٩/٢.

(٣) انظر: إعلاء السنن: التهانوي: ١٥٣/٩.

(٤) فتح القدير: ٥٥/٢، ٥٧، أثر الأدلة المختلف فيها: ٥٨٧.

وفيه تصريح بمنع الذرائع المفضية إلى المفسدة؛ لأنّ في صيام المفتي سراً دفعاً لاتهامه بمخالفة نهيه ﷺ عن صوم يوم الشك.

أمّا إلزام العامة بالإفطار بعد الزّوال، فذلك لحسم ذريعة إلحاق ما ليس من الفريضة برمضان. وهذا تفريع على أصل سدّ الذّرائع.

أمَّا التمثيل لما فرّعه الشافعية على الأصل المختلف فيه ففيما يلي:

قال النووي: «قال الشافعي والأصحاب: ويستحب للمعذورين الجماعة في ظهرهم، وحكى الرافعي: أنّه لا يستحب لهم الجماعة؛ لأنَّ الجماعة المشروعة في هذا الوقت الجمعة».

قال النووي: «والمذهب الأول، كما لو كانوا في غير البلد، فإنَّ الجماعة تستحب في ظهرهم بالإجماع. وقال: فعلى هذا قال الشافعي: استحب لهم إخفاء الجماعة؛ لئلا يتهموا في الدين، وينسبوا إلى ترك الجماعة تهاوناً»[1]. فاستحباب إخفاء الجماعة للمعذورين حكم صريحٌ في الأخذ بمبدأ سدّ الذّريعة: قال في المهذب: «فإن قدم المسافر وهو مفطر، أو برئ المريض وهو مفطر، استحب لهما إمساك بقية النّهار لحرمة الوقت، ولا يجب ذلك؛ لأنّهما أفطرا لعذر، ولا يأكلان عند من لا يعرف عذرهما، لخوف التهمة والعقوبة»[2].

إذا فالقول بقاعدة سدّ الذّرائع ليس خاصاً بالمالكية والحنابلة، بل هو معمول به عند الجميع؛ لأنّ هذا الأصل يشهد له التشريع بالاعتبار ـ كتاباً، وسنة، وإجماعاً ـ وقد تقدم شيء من ذلك. كما أنّ من الفروع الفقهية للمذاهب ما يدعّم تلك الشواهد ـ تفصيلاً ـ ولا يضر الاختلاف في اصطلاح سدّ الذّرائع أو اعتبار المآل، كما لا يضرُّ أن تكون تلك مندرجة تحت أصل آخر؛ فالعبرة بالمقصد والمعنى لا باللفظ والمبنى. فالقول بهذا الأصل هو الراجح لحسم مادة الفساد المنهي عنها شرعاً.

---

(١) انظر: المجموع: ٣٦١/٤، مغني المحتاج: ٥٤٠/١، المهذب: ٣٦١/١.

(٢) ٥٩٠، وانظر: أثر الأدلة المختلف فيها: ٥٨٩.

قال القرطبي: «وسدّ الذرائع ذهب إليه مالك وأصحابه، وخالفه أكثر الناس تأصيلاً، وعملوا عليه في أكثر فروعهم تفصيلاً»[1].

وقال القرافي: «إنّ مالكاً لم ينفرد بذلك (أي بسدِّ الذرائع)، بل كل واحد يقول بها، ولا خصوصية للمالكية بها إلاّ من حيث زيادته فيها»[2].

وجاء في الموافق: «ومن أسقط حكم الذرائع كالشافعي فإنّه اعتبر المآل أيضاً»[3].

تعارض قاعدة سدّ الذرائع مع خبر الواحد:

تنقسم أدلة التشريع بالنّظر إلى قوة دلالتها إلى قسمين:

- أدلة ظنية: وتندرج تحت هذا القسم أخبار الآحاد جميعها.

- أدلة قطعية: ومنها القواعد العامة التي سعى في تكوينها مجموعة الأحكام الثابتة في الدين، وشهدت لها أصول التشريع؛ كقاعدة رفع الحرج، وقاعدة سدّ الذّرائع... فمن البديهي أنَّ تعارض الظني مع القطعي يسقط اعتبار الأول - نقلاً وعقلاً -.

فما الحكم إذا تعارض خبر الواحد مع قاعدة سدّ الذّرائع؟

قال أبو حنيفة: لا يعمل بخبر الواحد إذا تعارض مع قاعدة سدّ الذّرائع، وخالف في ذلك الشافعي، فقدّم خبر الواحد حال التعارض؛ لأنّ الأصول ضرب من الاجتهاد، ولا اجتهاد مع النّص. بينما سلك الإمام مالك - كعادته - مسلك الوسطية بين المذاهب؛ حيث ذكر عنه أنّه يقدم الحديث حال التعارض إذا عضدته قاعدة أخرى، أمّا إن كان وحده ترك العمل به. فتراه يأخذ بخبر العرايا[4] مع أنّه ذريعة للتعامل بالربا، والقواعد تقتضي سد

---

(١) نقلا عن البحر المحيط ٨/٩٠.

(٢) الفروق: ٣٢/٢، ٣٣ بتصرف.

(٣) المرافق على الموافق: ٤٧١.

(٤) رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (٧٥): بيع الزّبيب بالزبيب، والطعام بالطعام، رقم (٢١٧٣) عن زيد بن ثابت. ورواه مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب (١٤) تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا رقم (١٥٣٩) عن زيد بن ثابت.

هذه الذريعة[1].

إلاّ أنّه رأى أنّ حديث العرايا وإن صدمته قاعدة الرِّبا، فقد عضدته قاعدة المعروف[2].

*** نماذج من تعارض سدّ الذّرائع مع خبر الواحد:**

١ ـ صيام السّت من شوال:

قال ﷺ: **«من صام رمضان ثمّ أتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدّهر»**[3].

كره إمام دار الهجرة صيام ستة أيام من شوال؛ لئلا يلحقها الجاهل بالفريضة، وهو قول عند الحنفية عملاً بقاعدة سدّ الذرائع[4].

قال مالك: «إني لم أجد أحداً من أهل العلم والفقه يصومها، ولم يبلغني ذلك عن أحد من السلف، وإن أهل العلم يكرهون ذلك، ويخافون بدعته، وأن يلحق برمضان ما ليس منه أهل الجهالة والجفاء، لو رأوا في ذلك رخصة عند أهل العلم ورأوهم يعملون ذلك»[5].

---

(١) لم تكتف الحنفية في ردّ حديث العرايا بقاعدة سدّ ذريعة الربا بل ذهبت إلى أنّه مخالف للسنّة المشهورة، وهي قوله ﷺ: **«والتمر بالتمر مثل بمثل كيل بكيل»** وهذا يشهد لما سأذكره من أنّ تقديم قاعدة الذرائع على الأخبار ـ عند من قال به ـ حال التعارض ليس لذات القاعدة بل للشواهد التي احتفت بها هذه القاعدة.

(٢) انظر: الموافقات: ١٧/٣، كشف الأسرار: ٧٠٧/٢، الاستذكار: ٩٤/٥، التمهيد في أصول الفقه: ١٠١/٢، شرح مختصر الروضة: ٢٣٨/٢، مالك: أبو زهرة: ٢٤٢، ٢٤٣.

(٣) رواه مسلم: كتاب الصيام (١٣)، باب (٣٩): استحباب صوم ستة أيام من شوال إتباعاً لرمضان، رقم (١١٦٤) عن أبي أيوب. ورواه أبو داود: كتاب الصوم (٨)، باب (٥٨): صوم ستة أيام من شوال، رقم (٢٤٣٣). وابن ماجه في كتاب الصيام (٧)، باب (٣٣): صيام ستة أيام من شوال، رقم (١٧١٦).

(٤) انظر: بداية المجتهد: ٢٢٥/١، المقدمات الممهدات: ٢٤٢/١، إعلاء السنن: ١٥٣/٩.

(٥) الموطأ: ٣١١/١، بتصرف، وانظر: شرح الزرقاني: ٢٧١/٢.

ومن أدلة عدم العمل بهذا الحديث:

ـ عمل أهل المدينة: قال الباجي: «فلما ورد الحديث على مثل هذا، ووجد مالك علماء المدينة منكرين العمل بهذا احتاط بتركه، لئلا يكون سبباً لاعتقاد وجوبه وإلحاقه برمضان»[1]. يشير في ذلك إلى قول مالك: «لم يبلغني عن أحد من السلف...»[2].

كما أن تعليل مالك يفيد أنّ كراهة صيام السِّت مبنية على عدم بلوغه شيء من ذلك، أو عدم صحة ما وصل إليه من أخبار.

قال ابن عبدالبر: «لم يبلغ مالكاً حديث أبي أيوب على أنّه حديث مدني، والإحاطة بعلم الخاصة لا سبيل إليه»[3].

إنّ الاعتماد على سدِّ الذرائع في تعليل كراهة صيام السِّتة المذكورة، لا يعوّل عليه، والأصل ترجيح ما صحَّ من الأخبار في هذه المسألة؛ لئلا يتخذ ذلك ذريعة لإبطال كل صيام مستحب.

جاء في الإكمال: «مذهبنا استحباب صومها للحديث، ولا يترك ما صحَّ لأنّ بعض الناس لم يفعله. ويستحب عندنا أن تصام ثاني يوم الفطر...و تعليل الكراهة بخوف اعتقاد الوجوب ينتقض بعاشوراء ويوم عرفة.»[4].

٢ ـ وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة:

ذهب الجمهور ومالك في رواية[5] إلى أنّ وضع اليمنى على اليسرى سنة؛ لحديث وائل بن حجر أنّه رأى النبي ﷺ رفع يديه حين دخل في

---

(١) المنتقى شرح الموطأ: ٧٦/٢ بتصرف.

(٢) انظر: الموطأ: ٣١١/١، إكمال إكمال المعلم: ١٢٥/٤.

(٣) الاستذكار: ٢٥٩/١٠، وانظر تحقيق الغماري في هذا الحديث في كتابه: إتحاف ذوي الهمم العالية بشرح العشماوية: ١٥٥ وما بعدها.

(٤) المرجع نفسه: ١٢٥/٤ بتصرف.

(٥) انظر: روايات المالكية في: البيان والتحصيل: ٧٢/١٨، إكمال إكمال المعلم: ٢٧٨/٢.

الصلاة، كبّر، وصف همّام حيال أذنيه ثم التحف بثوبه، ثمّ وضع يده اليمنى على اليسرى. . .»[1]. الحديث.

وقال مالك ـ في رواية أخرى ـ والليث، وجماعة بكراهة وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة، متعللين بقاعدة سدّ الذريعة.

قال الأبي: «العلة في كراهة وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة هي خوف اعتقاد وجوبه»[2].

ولعلّ من الأصول التي اعتمدها المالكية في عدم العمل بهذا الحديث، هو كراهية الحدِّ عندهم؛ لأنَّ من أصول إمامهم كراهية الحدّ في الأشياء[3].

٣ ـ توقيت القراءة في صلاة الجمعة:

اختلف الفقهاء في حد القراءة من يوم الجمعة، فوقت المالكية قراءة سورة الجمعة في الركعة الأولى، وهو اختيار الشافعي. . ودليلهم في ذلك: ما رواه أبو هريرة: أنّ رسول الله ﷺ كان يقرأ في الركعة الأولى بالجمعة، وفي الثانية بإذا جاءك المنافقون[4].

بينما ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى كراهية توقيت القراءة في ذلك

---

(١) رواه مسلم: كتاب الصلاة (٤)، باب (١٥): وضع يده اليمنى على اليسرى، رقم (٤٠١) عن وائل بن حجر. ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (١١٦): رفع اليدين في الصلاة، رقم (٧٢٣). وأخرجه أحمد: ٣١٧/٤ - ٣١٨.

(٢) المرجع السابق: ٢٧٨/٢.

(٣) انظر: فروع كراهية الحدّ عند المالكية في: البيان والتحصيل: ٢٧٠/١، ٣٠٠، ٣٤٠، الاستذكار: ٧٢/٣، ١٥٥/٤، ١٧٨/٥، ١٧٢/٦، ٢٨١/٨، بداية المجتهد: ١٠٨/١، ١٦٩، ١٧٢، ٢٠٢، ٢٠٣، ٢٧/٢، ٣٩، ١٥٨، ٣٤٩، المعونة: ١٨٠/١، التلقين: ٥٩، مواهب الجليل شرح خليل: الحطاب: ٤٦٩/١، إكمال إكمال المعلم: ٩٥/٢، ١٢٩.

(٤) رواه مسلم: كتاب الجمعة (٧)، باب (١٦): ما يقرأ في صلاة الجمعة، رقم (٨٧٧). وأبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٢٤٢): ما يقرأ به في الجمعة، رقم (١١٢٤). والترمذي في الصلاة، باب ما جاء في القراءة في صلاة الجمعة، رقم (٥١٩).

اليوم، حتى لا يؤدي ذلك إلى هجر بعض القرآن، ولئلا تظنّه العامة واجباً، ودفعاً لذريعة إيهام التفضيل[1].

ومن أدلة عدم العمل بحديث التوقيت:

ـ تقديم القياس على خبر الواحد:

ذلك لأنّ فعله ﷺ يوجب أن يكون للجمعة سورةً راتبة، بينما القياس على سائر الصلوات يوجب أن لا يكون في ذلك سورة بعينها[2].

يلاحظ ـ من خلال هذا العرض ـ أن مستند من ردّ بعض الأخبار حال التعارض يتجاوز قاعدة سدّ الذرائع لأنّ الخبر لا يردُّ العمل به بالنّظر إلى ذات المآل، ما لم يتقوى هذا الأصل بمستندات أخرى، ضرورة أو استئناساً. وهذا يدلُّ على أنّ الأدلة يعضد بعضها بعضا، وأنّ قوة دلالتها تكون بمجموعها.

لم يكتف من ردّ الآحاد في بعض المواطن بالأصل والأصلين، بل ذكر الشواهد وأقام الحجج على ذلك؛ فردّ حديث السِّت من شوال ـ مثلاً ـ لم يكن لذات سدّ الذرائع، بل لوجود أدلة أخرى استوجبت التقديم، وقس على ذلك كل فرع فقهي تعارضت فيه الأخبار مع أي أصل آخر.

ويمكن القول ـ من جهةٍ أخرى ـ أنّ الخبر الذي عورض بالقاعدة المذكورة لم تعضده الأصول، ولم تشد من دلالته.

قال الشاطبي: «كل أصل شرعي لم يشهد له نصٌّ معيَّن وكان ملائماً لتصرفات الشرع ومأخوذاً معناه من أدلته فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعاً به، لأنّ الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها. لأنّ ذلك كالمتعذر»[3].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٦٠٣/١، الاستذكار: ١١٣/٥، فتح الباري: ٤٤٠/٢، المجموع: ٤٠٣/٤، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ١٨٣/٢، وما بعدها، المغني: بن قدامة: ٢٥/٣ وما بعدها.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١١٩/١.

(٣) الموافقات: ٣٩/١، ٤٠.

فسدّ الذرائع شهدت له موارد الأحكام، وتقوى أصله بأدلة التشريع حال تعارضه مع بعض النُّصوص فأضحى من القواعد العامة القطعية. كما أنّ تحسين الظنِّ بالأئمة يقتضي ذلك حتى لا ننسبهم إلى المخالفة والاعتراض عليه ﷺ فيما شرعه من أحكام، وردّ قوله ﷺ بمحض الرأي والهوى.

⇦ المبحث السادس: تعارض خبر الواحد مع العرف والعادة(١):

يعد العرف الصحيح أصلا من أصول الاستنباط دلَّت عليه نصوص الشرع؛ كقوله ﷺ: «**ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله أمر حسن**»(٢). وإهمال ما تعارف عليه النّاس عند تشريع الأحكام يوقعهم في حرج وعنت، والحرج مرفوع في شريعتنا، لقوله عزّ وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

قال ابن نجيم: «واعلم أنّ اعتبار العادة والعرف يرجع إليه في الفقه في مسائل كثيرة حتى جعلوا ذلك أصلاً، فقالوا في الأصول تترك الحقيقة بدلالة الاستعمال والعادة»(٣).

الحقيقة اللغوية للعرف:

جاء في اللسان: «العرف ضد النُّكر، والعرف والمعروف واحد: وهو كل ما تعرفه النفس من الخير وتبسأ به وتطمئن إليه»(٤).

---

(١) العرف والعادة والغالب، ألفاظ مترادفة. انظر: الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة: ٢٦٩.

(٢) أخرجه الحاكم في «المستدرك»: ٧٨/٣ عن عبدالله بن مسعود والبزار، باب الإجماع، ٨١/١ رقم ١٣٠، والطبراني في «المعجم الكبير»: ١١٢/٩ - ١١٣، رقم (٨٥٨٣) وهو في كشف الخفاء للعجلوني: ١٦٨/٢، رقم ٢٢١٢، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ١٧٧/١ - ١٧٨.

(٣) الأشباه والنظائر: ١٠١ بتصرف.

(٤) ١٥٥/٩ بتصرف.

والنُّكر هو المنكر[1]، قال الله تعالى: ﴿لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا﴾ [الكهف: ٧٤].

فالعرف لغة: هو المستحسن من الأفعال، والموافق لما تعرفه النفوس وتطمئن إليه.

الحقيقة الاصطلاحية للعرف:

العرف اصطلاحاً: هو ما غلب على الناس، وما استقر في النفوس من قول أو فعل أو ترك. من جهة العقول، وتلقته الطباع السليمة بالقبول.

فقيد الاستقرار يخرج ما كان طريقه الندرة وعدم الاطراد؛ فلا يسمى عرفاً.

وقيد العقول يخرج ما استقر في النفوس عن طريق الأهواء والشهوات[2].

أقسام العرف[3]: ينقسم العرف بالنَّظر إلى متعلقه إلى قسمين:

- **عرف عملي**: وهو ما ثبت استعماله عملاً وفعلاً.

- **وعرف قولي**: وهو ما ثبت استعماله لفظاً[4].

---

(١) انظر: إصلاح المنطق: ١٣١.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر: ابن نجيم: ١٠١، حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ٢٤٨/١، أثر الأدلة المختلف فيها: ٢٤٢، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٤٢٣.

(٣) هناك تقسيمات أخرى للعرف باعتبارات مختلفة: انظر: أثر الأدلة المختلف فيها: ٢٤٧، ٢٤٨.

(٤) انظر في تعريف العرف العملي والقولي: فواتح الرحموت: ٣٤٥/١، الفروق: ١٧٣/١ف٢٨، حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ٢٤٨/١، ٢٤٩.

حجية العرف[1]:

تكاد تجمع المذاهب على حجيّة العرف الصحيح ـ تأصيلاً وتفريعاً ـ، حال انعدام النُّصوص. وإذا ذهبت تستقصي مسالك الأئمة المجتهدين وفروعهم الفقهية، وجدت كثيراً من الأحكام التي بنيت على قاعدة مراعاة العرف.

فمن الفروع التي بنيت على العرف عند الحنفية:

ـ حد الماء الجاري: فالأصحُّ عندهم أنَّه ما يعدُّه الناس جارياً.

العمل الذي تفسد به الصلاة؛ ترك الحنفية تقديره للعرف.

ـ وما لا نصَّ فيه من الأموال الربوية يعتبر فيه العرف عندهم كذلك، في كونه كيلياً أو وزنياً[2].

ـ ومنها أخذ الأجرة على الإمامة والأذان، حيث أجاز المتأخرون منهم ذلك بعدما منع ذلك المتقدمون؛ وسبب الخلاف بينهم هو تغيُّر العرف.

قال صاحب مجمع الأنهر: «بنى أصحابنا المتقدمون الجواب على ما شاهدوا من قلة الحفَّاظ ورغبة الناس فيهم، وكانت لهم عطيات من بيت المال. .أمّا اليوم فذهب ذلك كله، وانقطعت العطيات من بيت المال، وقالوا: الأحكام قد تختلف باختلاف الزمان. .»[3].

وفي الفقه المالكي: ذهب مالك إلى الاستدلال بعمل أهل المدينة،

---

(١) إذا كان العرف متعلقا بحكم شرعي، أو هو مما أقره الشرع، فهذا عرف لا خلاف بين الفقهاء في حجيته، وهو مما لا يتغير زمناً ومكاناً، أمّا العرف الذي ثبت مخالفاً لنص قطعي، فهو عرف فاسد لا يلتفت إليه إجماعاً. ومحل النزاع في العرف الذي لم يرد نص بإثباته أو نفيه، انظر: الموافقات: ٢٨٣/٢، الأشباه والنظائر: السيوطي: ١٨٧ وما بعدها، مالك: أبو زهرة: ٣٣٦.

(٢) انظر: الأشباه والنظائر: ابن نجيم: ١٠٢ بتصرف.

(٣) مجمع الأنهر على ملتقى الأبحر: ٣٨٥/٢.

وهو في الأصل تكريس لمبدأ حجية العرف، واعتباره أصلا في استنباط الأحكام.

ومن فروعهم العرفية:

ـ البيع على البرنامج[1]:

قال مالك: «وبيع الأعدال على البرنامج، مخالف لبيع السّاج[2] في جرابه والثّوب في طيِّه، وما أشبه ذلك. فرق بين ذلك الأمر المعمول به، ومعرفة ذلك في صدور النّاس، وما مضى من عمل الماضين فيه، وأنّه لم يزل من بيوع النّاس الجائزة والتجارة بينهم التي لا يرون بها بأساً، لأنّ بيع الأعدال على البرنامج على غير نشر، لا يراد به الغرر، وليس يشبه الملامسة»[3].

ـ الحرز في السرقة:

قال ابن رشد: «والحرز عند مالك بالجملة هو: كل شيء جرت العادة بحفظ ذلك الشيء المسروق فيه»[4].

كذلك أناط الشافعي تحديد الحرز بالعرف: قال في الأم: «وانظر إلى المسروق؛ فإن كان في الموضع الذي سرق فيه تنسبه العامة إلى أنّه في مثل ذلك الموضع محرز فأقطع فيه، وإن كانت العامة لا تنسبه إلى أنّه في مثل ذلك الموضع محرز فلا يقطع فيه، وانظر إلى متاع السوق: فإن انضم بعضه إلى بعض في موضع بياعاته، وربط بحبل، أو جعل الطعام في خيش[5]

---

(١) وهو البيع على الصفة التي يتضمنها البرنامج من ذكر الجنس والنوع والذرع والعدد والسعر، فإن وافق الصفة لزم البيع. انظر: المعونة: ٢/٩٨١.

(٢) الطيلسان الأخضر والأسود. انظر: شرح الزرقاني: ٣/٤٠١.

(٣) الموطأ: ٢/٦٦٧.

(٤) المرجع السابق: ٢/٣٧٧.

(٥) الخيش: ثياب رقاق النسج، غلاظ الخيوط تتّخذ من مُشاقة الكتّان ومن أردئه، وربما اتخذت من العَصب والجمع أخياش: لسان العرب: ٤/٢٦٠.

وخيط عليه، فسرق ـ أيُّ هذا أحرز به ـ فأقطع فيه، لأنّ النّاس مع شحهم على أموالهم هكذا يحرزونه»[1].

والتفريع على قاعدة العرف عند الحنابلة يمثل لها:

بيع المعاطاة:

قال ابن قدامة: «المعاطاة: مثل أن يقول: أعطني بهذا الدينار خبزاً، فيعطيه ما يرضيه، أو يقول: خذ هذا الثوب بدينار، فيأخذه، فهذا بيع صحيح، نصَّ عليه أحمد، والدليل في ذلك أنّ الله أحلّ البيع، ولم يبيِّن كيفيته، فوجب الرجوع فيه إلى العرف، كما رجع إليه في القبض والإحراز والتفرق، والمسلمون في أسواقهم وبياعاتهم على ذلك، ولأنّ البيع كان موجوداً بينهم معلوماً عندهم، وإنَّما علق الشرع عليه أحكاماً، وأبقاه على ما كان، فلا يجوز تغييره بالرّأي والتحكم»[2].

فالبيع بالمعاطاة هو من البيوع التي ترك الشارع الحكم فيها إلى العرف، وقد شاع التعامل به بين النَّاس فوجب الرجوع إليه.

قال أبو زهرة: «وهكذا نجد الفقهاء جعلوا فتاويهم تابعة للأعراف ما دام لم يكن هناك نصّ. ولذلك وجب على المفتي أن يكون عالماً بها»[3].

ـ تعارض العرف مع خبر الواحد:

ذهب جمهور الفقهاء إلى جواز تخصيص خبر الواحد بالعوائد القولية[4]، ولم يجز تخصيص عموم السنّة بالعرف العملي إلاّ الحنفية؛ فإنّهم

---

(١) ١٣٥/٦، ١٣٦.

(٢) المرجع السابق: ٤٨١/٣ بتصرف.

(٣) أصول الفقه: ٢٥٨.

(٤) العوائد القولية هي الحقائق العرفية، وشرطها أن يهجر استعمالها في غير ما اصطلح عليه حتى تصير نقلاً. فهي تؤثر في الألفاظ تخصيصاً ومجازاً وتقييداً. انظر: شرح تنقيح الفصول: ٢٤٨/٢، حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ٢٤٨/٢، ذهب لفيف من فقهاء المالكية إلى اعتبار العوائد الفعلية في تخصيص العام، وتقييد المطلق، خلافاً للقرافي في ذلك، حيث حكى الإجماع على أنّ العرف العملي لا يقوى على=

قالوا بجواز التخصيص بالعرف القولي والعملي[1]، ؛ لأنّ كلا منهما يتبادر من اللفظ عند الإطلاق، وإن كان المتبادر في العرف القولي هو استعمال اللفظ في المعنى الذي تبادر منه، بينما منشأ التبادر في العرف العملي هو العمل، فهو فرق لا يؤثر في الحكم[2].

ومن العلماء من سلك طريق التفصيل في هذه المسألة، على النحو التالي:

١ ـ إذا أخبر النبيُّ ﷺ عن شيءٍ بلفظٍ عام ثم جاءت العادة جارية على بعض أفراده، فهل للعادة أن تخصص العام؟.

الجواب من وجهين:

أ ـ إذا علم أنّ تلك العادة جرت في زمنه ﷺ، ولم يمنع منها، فيجوز تخصيص العام بها، وإن كان المخصص في الحقيقة تقريره ﷺ.

ب ـ وإذا لم يعلم ذلك تخصيص فلا إلاّ أن يجمع على فعلها، ويكون التخصيص بالإجماع مآلاً.

٢ ـ أن تكون العادة جارية بفعل معيّن؛ كأكل طعام معيّن، ثم يأتي

= معارضة المنصوص. قال حلولو: «ما حكاه القرافي من الإجماع ليس بصحيح، وقد اعترضه الشيخ ابن عرفة بمسائل من المذهب». الضياء اللامع شرح جمع الجوامع: ٤٩/٢، ٥٠، قلت: وهذا خلاف بيّن في الفروع الفقهية؛ فقد قال المالكية في بعض المسائل بتخصيص النصوص بالعرف العملي. كما سأذكر في نماذج هذا التعارض.

(١) قال الشيخ الزرقا ـ رحمه الله ـ «والنّظر الفقهي، أنّ النّص إذا كان عاماً، فإنّ العمل بالعرف في موضوعه لا يكون تعطيلاً للنّص، كما في حالة خصوص النّص، بل يبقى النّص معمولاً به في مشمولاته الأخرى التي يتناولها عمومه، فليس في تخصيص النّص بالعرف عندئذ إهمال للنّص، بل هو إعمال للعرف والنّص معا، والعرف العملي يدل على حاجة النّاس إلى ما تعاونوا عليه، وفي نزع النّاس عما تعارفوه عسر وحرج» المدخل الفقهي: ٨٨٠/٢.

(٢) انظر: فواتح الرحموت: ٣٤٥/١، البحر المحيط: ٤١٩/٤، شرح تنقيح الفصول: ٢٤٨/١، المعتمد: ٢٧٨/١، ٢٧٩، إحكام الفصول: ١٧٦، إرشاد الفحول: ٥٧٣/١، المدخل إلى علم أصول الفقه: ٢٠١.

النبيّ ﷺ فيمنعهم عن تناول ذلك بلفظ يشمل الطعام الذي اعتاده النّاس وغيره، فهل يجري لفظه ﷺ على عمومه، أم يكون النّهي مقتصراً على ذلك الطعام بخصوصه؟

قال الصفي: «والحق أنّها لا تخصص، لأنّ الحجة في لفظ الشارع وهو عام، والعادة ليست بحجة حتى تكون معارضة له...»[1].

*** نماذج من تعارض خبر الواحد مع العرف والعادة:**

١ ـ حكم جلد الخنزير والكلب بعد دباغتهما:

اختلف الفقهاء في طهارة جلد الخنزير والكلب وما لا يؤكل لحمه بعد الدباغة.

قال أبو يوسف: بطهارة الجميع بالدبغ؛ لعموم قوله ﷺ **«أيّما إهاب قد دبغ فقد طهر»**[2].

وقال مالك: بطهارة الجميع إلاّ الخنزير، واستثنى الشافعي الخنزير والكلب، بينما ذهب الأوزاعي إلى استثناء ما لا يؤكل لحمه، فإنّه لا تطهره الدباغة، وسبب الخلاف في هذه المسألة تعارض السنّة مع العادة.

جاء في الإكمال ما يلي: «أجاب المالكية عن حديث الإهاب بأنّه عام خصصته العادة، لأنّها لم تجر باتخاذهم الخنازير، وقال الشافعي، وكما لم تجر عادتهم باتخاذ الخنازير فكذا لم تجر باتخاذهم جلود الكلاب»[3].

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٥١٩/٤، ٥٢٠، حصول المأمول من علم الأصول: صديق خان: ١٠٧، ١٠٨، ضوابط المصلحة: ٢٥١.

(٢) أخرجه أحمد: ٢١٩/١ عن ابن عباس. ورواه مسلم: كتاب الحيض (٣)، باب (٢٧): طهارة جلود الميتة بالدباغ، رقم (٣٦٦) وأبو داود: كتاب اللباس (٢٦)، باب (٤١): في أهب الميتة، رقم (٤١٢٣) وابن ماجه: كتاب اللباس (٣٢)، باب (٢٥): لبس جلود الميتة إذا دبغت، رقم (٣٦٠٩).

(٣) إكمال إكمال المعلم: ٢٠٨/٢ بتصرف.

إنّ ظاهر ما ذهب إليه الشافعي ومالك في هذا الفرع، يخالف أصولهم القاضية بعدم تخصيص النّص بالعرف العملي. والجواب: أنَّ الذي خصص النَّص في الحقيقة ليس الاستناد إلى الأعراف العملية؛ بل لأنّ النبيَّ ﷺ قد اطلع على تلك العادات فأقرها. فيصبح التخصيص في الحقيقة تقريره ﷺ أو يقال: إنّ النبيّ ﷺ خاطب النّاس بالمعهود عندهم فكأنّه قال: أيّما إهابٍ قد دبغ فقد طهر إلاّ الخنزير والكلب. . ، أي الإهاب الذي تستعملونه عادة.

٢ ـ المسح على الخفين والجوربين:

يمكن ـ فيما ظهر لي ـ أن يمثل للتخصيص بالعرف بمسألة المسح على الخف والجورب في حديث المغيرة ابن شعبة أنّ النبيّ ﷺ توضأ ومسح على الجوربين والنعلين»[١].

فالحديث جاء عاماً ولم يحدد مسمى الخف والجورب، ولا قيّده بقيود تحدد حقيقته، ومع هذا فإنّ الفقهاء وضعوا شروطاً للمسح عليهما، وهي: كونهما مجلدين أو منعلين، وكونهما صفقين. . .

ولاشك أنّ هذا التخصيص مصدره العرف؛ لأنّ النبيّ ﷺ أجاز مسح الخف والجورب المعهود في زمانه.

قال ابن شاش: «لاشك في جواز المسح على الخف الذي اعتاده العرب إذا كان مفرداً ساتراً لمحل الوضوء صحيحاً. . .»[٢].

قال الكاساني: «إنّ جواز المسح على الخفين ثبت نصّاً بخلاف القياس، فكل ما كان في معنى الخف في إدمان المشي عليه، وإمكان قطع

(١) رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٦١): المسح على الجوربين، رقم (١٥٩) والترمذي: كتاب الطهارة، باب (٧٤): ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين، رقم ٩٩، ورواه ابن ماجه: كتاب الطهارة (١) باب (٨٨)، ما جاء في المسح على الجوربين والنعلين، رقم (٥٥٩).

(٢) عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة: ٨٤/١.

السفر به يلحق به، وما لا فلا، ومعلوم أنّ غير المجلد والمنعل من الجوارب لا يشارك الخف في هذا المعنى فتعذر الإلحاق، على أنّ شرع المسح إن ثبت للترفيه لكن الحاجة إلى الترفيه فيما يغلب لبسه، وليس الجورب مما لا يغلب»[1].

فخطابه ﷺ يتناول خفًّا مخصوصاً، ومعهوداً عند النّاس، فيخرج - احترازاً - ما أهمل عادة.

- مال العبد:

قال ﷺ: **«من ابتاع نخلاً بعد أن يؤبّر فثمرتها للذي باعها إلاّ أن يشترط المبتاع، ومن ابتاع عبداً فماله للذي باعه إلاّ أن يشترط المبتاع»**[2].

اختلف الفقهاء في مال العبد هل يتبعه في البيع والعتق على أقوال:

- **القول الأول**: أنّ ماله تبع له في العتق دون البيع إلاّ أن يشترط المبتاع، وهو قول مالك والليث.

- **القول الثاني**: إنّ ماله تبع له في البيع والعتق، وهو قول داود وأبي ثور.

- **القول الثالث**: ماله لسيده في البيع والعتق، وهو قول الشافعي[3].

ولكن هل تدخل ثياب بدنه في البيع أو لا؟

ذهبت الحنفية وهو قول عند المالكية إلى أنّ ثياب البدن لا تدخل في البيع، وهي الثياب التي يلبسها في اليوم والليلة، ومستندهم في ذلك تعامل النّاس وتعارفهم.

---

(١) بدائع الصنائع: ٨٤/١.

(٢) رواه البخاري: كتاب المساقاة، باب (١٨): الرجل يكون له ممر أو شرب في حائط أو في نخل، رقم (٢٣٧٩) ورواه مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب (١٥): من باع نخلا عليها ثمر، رقم (١٥٤٣) عن ابن عمر والنسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب (٧٦): العبد يباع ويستثني المشتري ماله، رقم (٤٦٥٠).

(٣) انظر: بداية المجتهد: ١٤٣/٢ وما بعدها، الاستذكار: ٣٢/١٩، وما بعدها.

قال الكاساني: «والقياس أن لا تدخل ثياب بدنه كما لا يدخل اللجام والسرج والعذار في بيع الدابّة، لكنّهم استحسنوا ثياب البذلة وهي التي يلبسها في اليوم والليلة لتعامل النّاس وتعارفهم، وأمّا الثياب النفيسة التي لا يلبسها إلاّ وقت العرض للبيع فلا تدخل في البيع لانعدام التعارف في ذلك فبقي على أصل القياس، وهذا مما يختلف باختلاف عرف النّاس وعاداتهم في كل بلد فبني الأمر فيه على ذلك. . .»[1].

هذا تخصيص لعموم الخبر بالعادة الفعلية عند من يرى ذلك، أو هو تخصيص بالعادة التي شهد لها اطلاع النبي ﷺ وإقراره لها. فهي عادة فعلية شهد لها الشرع بالاعتبار. هذا على أصل من لا يخصص بالعرف العملي.

⇦ المبحث السابع: تعارض خبر الواحد مع قواعد الشرع العامة أو الأصول[2]:

إن من المسائل المختلف فيها بين الفقهاء، العمل بخبر الواحد إذا خالف القواعد التي لم تثبت بنصٍّ خاص، ولكن شهدت لها مجموع الأحكام الشرعية بالاعتبار، فصارت أصلاً يهرع إليه في الاستنباط؛ لاطراد ما يتصل به من جزئيات. لهذا نجد أنّ هذه القواعد ترتقي إلى مرتبة الدليل القطعي عند البعض؛ لأنّ مستندها التتبع والإجماع.

---

(١) المرجع السابق: ٣٧٣/٤، وانظر: إكمال إكمال المعلم: ٣٧٩/٤.

(٢) القواعد العامة: هي كل ما عمّ من النصوص الشرعية، واتحد معناها، وانتشر في أبواب الشريعة، أو تكرر في مواطن بحسب الحاجة من غير تخصيص، فيجب أن يعمل به على عمومه كقاعدة رفع الحرج، وسدّ الذرائع، ولا ضرر ولا ضرار، والدليل على ذلك الاستقراء. فمن المقرر شرعاً أن لا حرج علينا في الدين، وذلك مطرد في مواضع كثيرة بدون استثناء، لهذا عدّه العلماء أصلاً مطرداً، وعموماً مرجوعاً إليه. فما حصل فيه التكرار والانتشار صار ظاهره باحتفاف القرائن به إلى منزلة النّص القاطع الذي لا احتمال فيه. ولما كانت القاعدة في معنى الأصول أخذت حكمها. انظر: المرافق على الموافق: ٣٤٥، ٣٤٦ بتصرف، شرح مختصر الروضة: ٢٣٨/٢.

فما الحكم إذا تعارضت هذه القواعد مع خبر الواحد؟ وما صور ذلك؟.

اختلف العلماء في ذلك على عدّة أقاويل:

القول الأول: ذهبت الشافعية والحنابلة والظاهرية إلى تقديم خبر الواحد على القواعد والأصول مطلقاً؛ لأنّ تحكيم الأصول والقواعد هو ضرب من الاجتهاد، ولا مجال للأخير مع النّصوص(١).

القول الثاني: وهو للحنفية؛ فقد ذهبوا إلى أنّ القواعد العامة قطعية في دلالتها، واعتراض خبر الواحد لمقتضاه يدلّ على أنّه مردود؛ لأنّ الأخير ظني فلا يقوى على إبطال الأصل القطعي. خاصة إذا كان تطبيقه على الفرع المخالف قطعياً كذلك.

قال الدبوسي: «الأصل عند أصحابنا أنّ خبر الآحاد متى ورد مخالفاً لنفس الأصول لم يقبل، وذلك كحديث الشاة المصراة»(٢).

وقال ابن عبدالبر: «ومن أصل أبي حنيفة وأصحابه عرض أخبار الآحاد على الأصول المجتمع عليها، أو المشهورة المنتشرة»(٣).

القول الثالث: حاول المالكية الجمع بين المذهبين السابقين ـ على المشهور من أقوالهم ـ حيث اعتبروا أنّ خبر الواحد إذا خالف قاعدة عامة، ولم تشهد له أصول أخرى، فإنّ تقديم القواعد العامة عليه أولى من اعتباره.

قال ابن العربي: «تردد مالك في مسألة تعارض خبر الواحد مع

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة: ٢٣٩/٢، البحر المحيط: ٢٦٠/٦، وما بعدها، التمهيد في أصول الفقه: ١٠١/٢ وما بعدها.

(٢) تأسيس النّظر: ١٥٦ بتصرف.

(٣) الاستذكار: ٢٢٩/٢، ١٤٤/٢٣، ١٤٥، وانظر: الحاوي: ٨٧/١٦، إفاضة الأنوار: ٢٠٠ وما بعدها، الموافقات: ١٧/٣، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ٧٣ وما بعدها، مالك: أبو زهرة: ٢٤٢، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله: الدريني: ١٥٦، ١٥٧.

القواعد، ومشهور قوله، والذي عليه المعول أنّ الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه»[1].

ولتوضيح هذا القول أمثل له بما يلي:

- **حديث ولوغ الكلب**[2].

لم يعمل مالك بهذا الحديث لتعارضه مع أصلين مشهورين:

أولهما: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

الثاني: أنّ مناط الطهارة هي الحياة، والكلب حيّ؛ لهذا وجب اعتبار طهارته[3]، فالحديث مخالف لقاعدة مطردة في الشريعة الإسلامية[4]، هي: الأصل في الحيّ الطهارة. وخبر ولوغ الكلب هنا لم تعضده القواعد ولا الأصول، بل اجتمع كلاهما في مقابل الخبر، فقدما عليه؛ لقطعية دلالتهما.

- **حديث العرايا**[5]:

أخذ به الإمام مالك رغم معارضته لقاعدة الربا، لأنّ قاعدة المعروف شهدت له. بينما نجد أنّ أبا حنيفة قد ردّ الخبر متمسكاً بأصله في هذه المسألة. فمالك - رحمه الله - جمع بين المدرستين، فأعمل أخبار الآحاد والقواعد العامة بالنّظر إلى الاعتبارات التي ذكرتها[6].

---

(١) نقلا عن الموافقات: ١٧/٣ بتصرف.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: الموافقات: ١٧/٣، الاستذكار: ٢٠٨/٢ وما بعدها، بداية المجتهد: ٢١/١ وما بعدها.

(٤) قال ابن رشد: «وأما أبو حنيفة فقال بنجاسة سؤر الكلب، ولم ير العدد في غسله شرطاً في طهارة الإناء الذي ولغ فيه لأنّه عارض ذلك عنده القياس في غسل النجاسات، أعني أنّ المعتبر فيها إنّما هو إزالة العين فقط، وهذا على عادته في ردّ أخبار الآحاد لمكان معارضته الأصول لها» بداية المجتهد: ٢٢/١.

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) انظر: كشف الأسرار: ٧٠٧/٢، الاستذكار: ١٢٩/١٩، بداية المجتهد: ١٦٥/٢، الموافقات: ١٧/٣.

ولمزيد من البيان أسلك طريق التمثيل للموضوع المتنازع فيه[1]:

ـ نماذج من تعارض خبر الواحد مع القواعد العامة أو الأصول:

١ ـ صحة وقوع الحج من الصبيّ:

من الشواهد التي تعارض فيها خبر الواحد مع الأصول، مسألة حج الصبيّ، حيث اختلف فيها الفقهاء على مذاهب:

ذهب مالك والشافعي وأحمد إلى جواز ذلك؛ تعويلاً على حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ من أنّ رسول الله ﷺ مرّ بامرأة وهي في محفّتها فقيل لها: هذا رسول الله ﷺ فأخذت بضبعي صبيٍّ كان معها. فقالت: ألهذا حج يا رسول الله؟ قال: «**نعم ولك أجر**»[2].

ومنع أبو حنيفة من ذلك، وسبب الخلاف في هذه المسألة هو معارضة خبر الواحد للأصول[3].

قال ابن رشد: «ومن منع ذلك تمسك بأنّ الأصل هو أنّ العبادة لا تصح من غير عاقل»[4].

ويشهد لهذا الأصل قوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاث: عن الصبيّ حتى يحتلم والمجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ**»[5].

---

(١) لهذا الموضوع علاقة مباشرة مع تعارض خبر الواحد والقياس، لأنّ من الفقهاء من يذهب إلى تقديم القياس الذي شهدت له الأصول والقواعد على خبر الواحد.

(٢) أخرجه أحمد: ٢١٩/١ عن ابن عباس. ورواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٧٢): صحة حج الصبي، وأجر من حج به، رقم (١٣٣٦). ورواه أبو داود: كتاب المناسك (٥)، باب (٨): في الصبي يحج، رقم (١٧٣٦).

(٣) انظر: الاستذكار: ٣٢٩/١٣، وما بعدها، بلغة السالك لأقرب المسالك: الصاوي: ٢٤٤/١، المجموع: ٤٣/٧، ٤٤، المغني: ٢٤٨/٢، ٢٥٠.

(٤) بداية المجتهد: ٢٣٢/١ بتصرف.

(٥) بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ: أخرجه أحمد: ١٠٠/٦-١٠١، عن عائشة ورواه أبو داود: كتاب الحدود (٣٢)، باب (١٦): في المجنون يسرق أو يصيب حدًّا، رقم (٤٣٩٨) عن عائشة ورواه ابن ماجه: كتاب الطلاق (١٠)، باب (١٥): طلاق المعتوه والصغير والنائم، رقم (٢٠٤١) عن عائشة ورواه النسائي: كتاب الطلاق (٢٧)، باب (٢١): من لا يقع طلاقه من الأزواج، رقم (٣٤٣٢) عن عائشة.

أرى أنّ الإمام مالك ـ رحمه الله ـ قدّم الخبر على القاعدة العامة؛ لأنَّ الخبر هنا عضده القياس؛ على معنى أنّ الحج يصح وقوعه من الصبيّ قياساً على أصل عدم اعتبار البلوغ في إخراج الزكاة، لقوله ﷺ: **«من ولي يتيماً فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله صدقة»**[1]، وقول النبي ﷺ: **«اتَّجروا في أموال اليتامى، لا تأكلها الزكاة»**[2].

٢ ـ حكم المساقاة:

المساقاة: هي عمل الحائط على جزء من ثمرته، وهي مأخوذة من السقي، لأنّ السقي جل عمل الحوائط، وهو يصلح ثمرتها وينميها»[3].

والمساقاة جائزة عند المالكية والشافعية والصاحبين؛ لأنّ النبيّ ﷺ ساقى يهود خيبر على أنّ لهم نصف الثمرة بعملهم، وكان يبعث عبدالله بن رواحة فيخرصها عليهم[4]، وتواتر العمل بها بعده ﷺ.

وخالف أبو حنيفة وزفر في مشروعية المساقاة، لمخالفة خبر الواحد للأصول المجمع عليها. فالقواعد على بطلان بيع ما لم يخلق، أضف على ذلك أنّ المساقاة هي استئجار ببعض الخارج، وهو منهيٌّ عنه. وهي منسوخة بالنَّهي عن المزابنة عندهم[5].

---

(١) بنحوه: رواه الترمذي: كتاب الزكاة (٥)، باب (١٥) ما جاء في زكاة مال اليتيم، رقم (٦٤١)، عن عمر بن شعيب عن أبيه عن جده والبيهقي في «السنن الكبرى»، باب من تجب عليه الصدقة: ١٠٧/٤ والدارقطني في «سننه»، باب (١١): وجوب الزكاة في مال الصبي واليتيم رقم (١٩٥٠).

(٢) رواه الطبراني في «المعجم الأوسط»: ٩٠/٥: رقم (٤١٦٤) عن أنس بن مالك وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ٦٧/٣، وقال: رواه الطبراني في الأوسط، وأخبرني سيدي وشيخي: أن إسناده صحيح.

(٣) انظر: المقدمات الممهدات: ٥٤٧/٢.

(٤) بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ: رواه البخاري: كتاب الإجارة، باب (٢٢): إذا استأجر أرضا فمات أحدهما، رقم (٢٢٨٥) عن ابن عمر. ورواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (١): المساقاة والمعاملة بجزء من الثمر والزرع، رقم (١٥٥١).

(٥) انظر: تبيين الحقائق: ٢٨٤/٥، بدائع الصنائع: ٢٦٩/٥، بداية المجتهد: ١٨٤/٢، الاستذكار: ٢٠٩/٢١، المقدمات الممهدات: ٥٤٩/٢.

قال الحفيد: «قال أبو حنيفة: لا تجوز المساقاة أصلا، وعمدته مخالفة الأثر للأصول؛ لأنّه بيع ما لم يخلق، وأيضاً فإنّه من المزابنة، وهو بيع الثمر بالتمر متفاضلا؛ لأنّ القسمة بالخرص بيع الخرص»[1].

أرى أن المالكية قدموا العمل بخبر المساقاة رغم معارضته للأصول العامة والقواعد؛ لأنّ الخبر شهدت له قاعدة أخرى تتمثل في رفع الحرج.

قال الجدّ: «والمساقاة مستثناة من الأصول الممنوعة لضرورة النّاس إلى ذلك وحاجتهم إليه، إذ لا يمكن للنَّاس عمل حوائطهم بأيديهم، ولا بيع الثمرة قبل بدوِّ صلاحها للاستئجار من ثمنها على ذلك. لم يكن لهم مال، فلهذه العلة رخص في المساقاة»[2].

بيان ذلك: أنّ خبر الآحاد عضدته قاعدة رفع الحرج فأُخذ ذلك بعين الاعتبار رغم معارضة الأصول له. وهذا يطرد والمشهور من أصول المالكية.

٣ ـ حكم ضالة الغنم:

اتفق الفقهاء على أنّ وجود ضالة الغنم في القفار والفلوات يبيح أكلها لواجدها؛ لحديث خالد الجهني انّه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عن اللقطة، فقال: **«اعرف عفاصها[3] ووكاءها[4]، ثم عرّفها سنة، فإن جاء صاحبها وإلاّ فشأنك بها»**، قال: فضالة الغنم يا رسول الله؟ قال: **«هي لك أو لأخيك أو للذئب»**، قال: فضالة الإبل؟ قال: **«ما لك ولها، معها سقاؤها وحذاؤها ترد الماء وتأكل الشجر حتى يلقاها ربّها»**[5].

---

(١) بداية المجتهد: ١٨٤/٢.

(٢) المقدمات الممهدات: ٥٥٢/٢.

(٣) العفاص: بكسر العين، وهو وكاء الناقة الذي يكون فيه النفقة من العفص؛ وهو المثنى. لأنّ الوعا يثنى على ما فيه. انظر: مختار الصحاح: ٢٨٦، شرح الزرقاني: ٦٤/٤.

(٤) الوكاء: بكسر الواو، وهو الخيط الذي يشدّ به الصرة والكيس ونحوهما. انظر: لسان العرب: ٣٨١/١٥، شرح الزرقاني على الموطأ: ٦٤/٤.

(٥) أخرجه أحمد: ١١٧/٤، ومالك في الموطأ: كتاب الأقضية (٣٦)، باب (٣٨): القضاء في اللقطة، رقم (٤٦)، ٧٥٧/٢، ورواه البخاري: كتاب المساقاة، باب (١٣): شرب الناس وسقي الدواب من الأنهار، رقم (٢٣٧٢).

ولكنّهم اختلفوا في ضمان قيمتها إن ظهر صاحبها بعد استهلاكها:

ذهب جمهور العلماء إلى أنّه يضمن قيمة المستهلك، وقال مالك: لا يضمن على المشهور[1]. وسبب الخلاف في هذه المسألة هو تعارض ظاهر الخبر مع الأصول المعلومة من الشريعة؛ فمالك اعتمد الظاهر من الحديث، ولم يعتبر الضمان من أفراده، وإن شهد له الأصل الذي يقضي بأنّه لا يحل مال امرئ مسلم إلاّ عن طيب نفس منه. فالحديث مستثنى عنده من هذا الأصل.

ومن غلّب ذلك الأصل على الظاهر قال بوجوب الضمان[2].

واحتج الجمهور على الإمام بأنّ الحديث لا حجة فيه؛ لأنّ قوله ﷺ: «**هي لك أو لأخيك، أو للذئب**» لا يفيد التمليك، ولو كان المعنى كذلك لأفاد الحديث تمليك الذئب ـ عملاً بظاهر اللفظ ـ.

قال ابن عبدالبر: «قول رسول الله ﷺ في حديث عبدالله بن عمر وابن العاص في الشاة: «هي لك أو لأخيك أو للذئب، فردّ على أخيك ضالته» دليل على أنّ الشاة على ملك صاحبها، فإن أكلها أحد ضمنها»[3].

وقال في موضع آخر: «والشاة ملك ربِّها لها صحيح مجتمع عليه، فلا يزول ملكه عنها إلاّ بإجماع مثله. أو سنّة لا إشكال فيها، وهذا معدوم في هذه المسألة، فوجب الضمان فيها»[4].

لقد اعتمد الإمام في روايته المشهورة على ما جاء في رواية أخرى ذكرها البخاري: «**خذها فإنّما هي لك**»[5]، فهي تفيد تمليك الملتقط حصراً،

---

(١) انظر: المقدمات الممهدات: ٤٨١/٢، القوانين الفقهية: ٢٩٣، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك: الكشناوي: ٧٦/٣.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٢٣١/٢.

(٣) المرجع السابق: ٣٤٤/٢٢.

(٤) المرجع نفسه: ٣٤٥/٢٢، وانظر: شرح ابن ناجي على متن الرسالة: قاسم بن ناجي: ٢١٧/٢.

(٥) انظر: فتح الباري: ١٠٠/٥.

وتنفي البدل حال المطالبة، فخلاف قوله ﷺ في غيرها: **«فشأنك بها»** أي: على غير وجه التمليك.

وفي تسويته ﷺ بين الذئب والملتقط، دليل على التمليك وعدم الضمان؛ لأنّ الذئب لا غرامة عليه، فكذلك الملتقط. إذ لا يعقل أن يحمل الحديث على الضمان وعدمه في الوقت نفسه. كما أنّ اللام أطلقت على الذئب على وجه المشاكلة أو التغليب، وهذا لا يمنع من كونها تفيد التمليك[1].

قال ابن العربي ـ معلقاً على الحديث ـ: «فبيّن أنهّا لله لا يد لأحد عليها، وأنّ واجدها أخو الذئب في باب الحل وارتفاع التكليف عنه في الامتناع منها، الذي كان قبل هذا عليه»[2].

يُرى ـ تأسيساً على ما سبق ـ أنّ ظاهر الحديث يفيد أنّ الشاة لا يرجى رجوعها لصاحبها في كل الأحوال. فكأنهّا خرجت من ذمته؛ لأنهّا مستهلكة لا محالة فكيف يضمن ما كان كذلك. وبعبارة أخرى: فإنّ الشاة في حكم التالف فلا ضمان على الملتقط قياساً على الذئب.

قال عبدالوهاب: «وإن كانت الشاة بمفازة لا يؤمن عليها الذئب والهلاك، فإن شاء تركها، وإن شاء أكلها ولا ضمان عليه»[3].

هذا هو توجيه ما ورد في رواية المدونة عن مالك ـ رحمه الله تعالى ـ.

ولعل الأصل الذي تقوى به ظاهر الحديث، الذي تمسك به الإمام، هو رفع الحرج والمشقة عن الملتقط، لأنّه يتعذر عليه سوق الشاة وحملها إلى العمران، والشارع جزم بهلاكها، فلا ضير أن يستبيحها الواجد مع دفع عنت الضمان عنه. بخلاف ما إذا وجد الشاة في الحاضرة، أو قريبا من العمران، فهي لقطة، وعليه أن يعرفها ويحفظها، ويضمنها إن استهلكها[4].

---

(١) انظر: شرح الزرقاني: ٦٦/٤.

(٢) القبس شرح الموطأ: ٩٤٨/٣.

(٣) التلقين: ٤٥١.

(٤) انظر: التاج والإكليل شرح خليل: ٧٨/٦، مواهب الجليل شرح خليل: ٧٨/٦.

قال ابن الحاجب: «والشاة بمكان يخشى عليها ويعسر حملها كذلك»[1]، أي أنّ مشقة حملها وهلاكها قطعاً يرفعان أحكام اللقطة عن الشاة المذكورة. ومن أحكامها وجوب الضمان حال الاستهلاك.

٤ ـ حديث الشاة المصراة:

وهو قوله ﷺ **«لا تصرُّوا الإبل والبقر، فمن ابتاعها بعد ذلك، فهو بخير النّظرين إن شاء أمسكها، وإن شاء ردّها وصاعاً من تمر»**[2].

التصرية عيب عند مالك في الرواية، والشافعي عملاً بهذا الحديث المشهور. بينما ذهب أبو حنيفة وأصحابه، ومالك في رواية أخرى إلى أنّ التصرية ليست عيباً، عملاً بالأصول المخالفة للحديث المذكور من وجوه عدّة، منها:

١ ـ أنّ الأصل في المتلفات إمّا القيمة أو المثل، ودفع الصاع من التمر مقابل اللبن المستهلك ليس قيمة ولا مثلا.

٢ ـ وأنّ الحديث معارض لقوله (عليه السلام): **«الخراج بالضمان»** وهو من الأصول المتفق عليها.

٣ ـ أنّ الحديث مخالف لمقتضى القاعدة القائلة: بأنّ الضمان إنّما يكون بقدر التالف، وتقدير الصاع هنا دون النّظر إلى كمية اللبن المستهلك[3].

وتقدير الخبر عند مالك يوافق أصوله؛ لأنّ حديث الشاة يستثنى من القواعد قياساً على فروع أخرى خرجت مخرج الاستثناء من الأصول؛

---

(١) جامع الأمهات: ٤٥٩.

(٢) بنحوه مع اختلاف في بعض الألفاظ، ولفظ الغنم بدل البقر: رواه البخاري: كتاب البيوع، باب(٦٤): النهي للبائع أن لا يحفِّل الإبل والبقر والغنم وكل محفَّلة، رقم (٢١٤٨) عن أبي هريرة. ورواه مسلم بمعناه: كتاب البيوع (٢١)، باب (٧): حكم بيع المصراة، رقم (١٥٢٤).

(٣) انظر: بداية المجتهد: ١٣٢/٢، بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي: ١٥٦، ١٥٧.

كضرب الديّة على العاقلة، والعرايا... وذلك للحاجة إلى هذه المستثنيات.

قال في الإكمال: «وقد يجاب عن الجميع من حديث الجملة؛ بأن يقال: حديث أصل منفرد بنفسه مستثنى من تلك القواعد الكلية، كما استثنى ضرب الديّة على العاقلة، وديّة الجنين، والعرية، والجعل، والقراض من أصول ممنوعة للحاجة إلى هذه المستثنيات»[1].

وهناك قراءة أخرى لحديث الشاة المصراة في الجانب التطبيقي فلينظر؛ حيث سأفصل الحديث فيه ـ أقوالاً وأدلة ـ وفي هذا القدر كفاية، لأنّ الغرض من التمثيل والتتبع هو إيضاح مسالك العلماء في مسألة التعارض، والتأكد من اطراد الأصول مع الفروع الفقهية[2].

لقد تبين بعد هذا العرض السريع وجه مخالفة الخبر لبعض الأصول والقواعد، ومتعلق كل إمام ومستنده الشرعي في ذلك.

وبقي أن أشير إلى أن الركن الأهم، والشِّق الأصيل في هذه المخالفة، والمتمثل في تعارض خبر الواحد مع القياس، الذي سيقت له تلك المقدمات تمهيداً لبيان حقيقته، ورفع التنازع عنه بعد تحرير محل الخلاف، وحصر مسالكه.

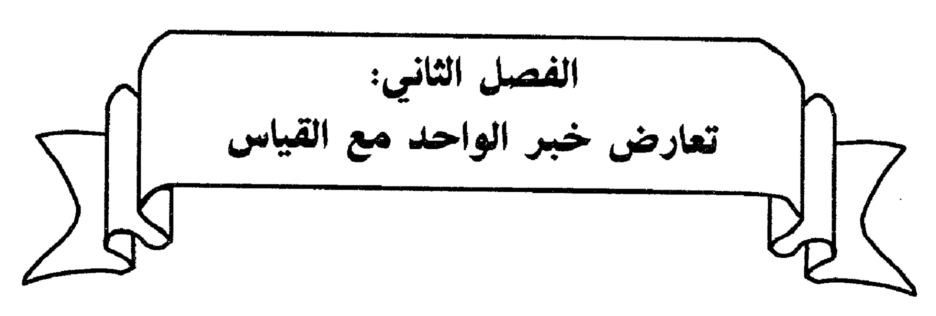
وههنا أوان الولوج في المقصود.



---

(١) إكمال إكمال المعلم: ٣٣٢/٥.

(٢) انظر فروع هذا المبحث في: بداية المجتهد: ٣١١/١ وما بعدها، ٣٣٢ وما بعدها، ٢٣٠/٢ وما بعدها، ٢٤٢ وما بعدها.



الفصل الثاني:
تعارض خبر الواحد مع القياس

ذكرت في المبحث السابق أنَّ خبر الواحد قد يعارض الأصول والقواعد العامَّة معارضة يتعذر معها الجمع، أو معارضة يُتصور فيها الإعمال ـ تخصيصاً أو تقييداً ـ وقد ضربت لذلك الأمثال، وأشرت إلى جمل من الاستدلال، إلاّ أنّي لم أقصد بذلك التوسع في التوابع ـ تأصيلاً أو تمثيلاً ـ وإنَّما انتحيت تلك الوجهة توطئة للمقصد الذي أرجوه من هذا البحث.

بيان ذلك: أنّ من جزئيات التعارض التي سيقت لها تلك الضوابط والمقدمات، مسألة تعارض خبر الواحد مع القياس، فالخبر قد يخصص عموم القياس حال التعارض، على القول بجواز تخصيص العلّة، وقد يخصص عمومه بالقياس، وقد يتنافيا من كل وجه. فالقسمة ثلاثية؛ على التفصيل التالي:

⇦ المبحث الأول: تعارض القياس وخبر الواحد مع إمكانية تخصيص الخبر بالقياس[1]:

لا خلاف بين الأصوليين في جواز تخصيص العموم بالقياس، إذا كانت علته محققة، أو قطع بوجودها في الصورة المقيس عليها، وكان الفرق

(١) هو قصر العام على بعض أفراده بالقياس، وذلك كأن يرد لفظ عام في أفراده، ثم يأتي القياس دالاً على أنّ المقصود من العام بعض أفراده.

منتفياً بين الأصل والفرع. هذا ما نقله الأسنوي عن ابن الأنباري في شرح البرهان.

حيث قال: «واعلم أنّ القياس إن كان قطعياً فيجوز التخصيص به بلا خلاف كما أشار إليه الأنباري شارح البرهان وغيره»[1].

أمَّا إذا كان القياس ظنياً، فذاك موضع اختلف فيه علماء الأمصار على مذاهب شتى، ولهم في هذه المسألة ضروب من الاحتجاج والاستدلال.

المذهب الأول: تقديم العام على القياس مطلقاً:

يرى أرباب هذا المسلك أنّ القياس لا يخصص عام السنّة مطلقاً؛ لأنّ الفرع لا يقوى على مناهضة الأصل فضلاً على أن يقدم عليه. وهو قول طائفة من المتكلمين، وأبي إسحاق بن شاقلاً، وأبي علي الجبّائي، وأحمد في رواية نقلها أبو حامد وسليم الرازي، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري فيما عزاه الباقلاني[2].

ومن الحجج التي تمسك بها أصحاب هذا القول:

١ ـ أنّ العموم أصل، والقياس فرع فلا يقدَّم عليه حال التعارض.

قال ابن الحاجب: «واستدل الجبائي: لو خصص العموم بالقياس للزم تقديم الأضعف في الظن»[3].

---

(١) انظر: نهاية السول: ١٧٢/٢، شرح الكوكب المنير: ٣٧٨/٣، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع: ٤٤/٢، سلم الوصول لشرح نهاية السول: بخيت: ٤٦٣/٢.

(٢) انظر: البرهان في أصول الفقه: ٤٢٦/١، المستصفى: ١٢٢/٢، التبصرة: ١٣٨: المنتهى: ١٣٤، نهاية السول: ١٧١/٢، ١٧٢، التمهيد في أصول الفقه، الكلوذاني: ١٢١، البحر المحيط: ٥٠٤/٤، المسودّة في أصول الفقه: آل تيمية: ١٢٠، إرشاد الفحول: ٥٦٧/٢، تخصيص النصوص: بابكر حسن: ٩١.

(٣) منتهى الوصول: ١٣٤ بتصرف، وانظر: التبصرة: ١٤٠، المستصفى: ١٢٣/٢، نهاية السول: ١٧٤/٢.

يعني أنَّ القياس يُجتهد فيه في ستة أمور؛ في حكم الأصل وعلته، ووجودها في الأصل، وخلوّها عن المعارض فيه، ووجود تلك العلة في الفرع مع خلوّها عن المعارض فيه.

أمّا الخبر، فالنّظر فيه يكون في السند والدلالة فقط. وهذا ما جعل عموم خبر الواحد أقوى من القياس عند الجبائي وأضرابه؛ لهذا قُدِّم على القياس[1].

٢ ـ أنَّ الاستدلال بالقياس مرهون بانتفاء النّص، ومع وجود العام فلا ضرورة تدعو إليه.

قال أبو الحسين البصري: «احتج من قدَّم العام على القياس بأشياء: منها قوله: إنّ القياس إنّما يصح بالضرورة الداعية إليه، ومع وجود العموم، فلا ضرورة تدعو إليه»[2].

٣ ـ ثم إنّ معاذاً أخرَّ القياس عن السنّة في مواطن الاستدلال، وأقرّه النبي ﷺ وذلك عندما قال له (عليه السلام) حين بعثه إلى اليمن قاضياً: «**بم تحكم؟** ـ قال: بكتاب الله ـ قال: **فإن لم تجد؟** ـ قال: بسنّة رسول الله ـ قال: **فإن لم تجد؟** ـ قال: أجتهد رأيي ـ فقال ﷺ: **الحمد لله الذي وفّق رسولَ رسول الله لما يحبُّه الله ورسوله**»[3] ومقتضى ذلك: أنّ تصويب الاجتهاد مشروط بعدم وجود الحكم في الكتاب والسنّة، فما يتناوله عمومهما مقدَّم على القياس[4].

---

(١) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٤، شرح مختصر الروضة: ٢/٥٧٣، شرح تنقيح الفصول: ١/٢٤٣.

(٢) المعتمد في أصول الفقه: ٢/٢٧٩ بتصرف، نهاية السول: ٢/١٧٤، مناهج العقول: ٢/١٧٢.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) انظر: المعتمد: ٢/٢٨٠، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/١٥٤، المستصفى: ٢/١٢٧، شرح مختصر الروضة: ٢/٥٧٣، الإحكام في أصول الأحكام: ٢/١١٨، ١١٩، التبصرة: ١٣٩.

٤ - ومن حججهم: أنّ التخصيص يدلّ على أنّ الخطاب الشرعي لم يُرد به كل ما يتناوله من أفراد، فللتّخصيص - من هذه الوجهة - حكم النّسخ، والنّسخ لا يجوز بالقياس[١]، فيقتضي ذلك عدم جواز التخصيص به أيضاً، تفريعاً على ذلك[٢].

٥ - وما أجمعت عليه الأمة من اشتراط عدم ردّ النَّص بالقياس، وتأسيسًا على ذلك: فإذا كان القياس مخالفاً لمقتضى العام، فهو مردود عملاً بتقديم النّص على الاجتهاد[٣].

المذهب الثاني: جواز تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس:

يجوز تخصيص عموم النُّصوص بالقياس مطلقاً، وهو قول الجمهور؛ منهم الأئمة الثلاثة، ونقله الآمدي وابن الحاجب عن أحمد[٤] أيضاً[٥]. وهو الصحيح؛ للأدلة التالية:

١ - إنّ تخصيص عموم النّص يقتضي إعمال الدليلين، والإعمال ولو من وجه أولى من الإهمال.

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٢٨٩/٥، إرشاد الفحول: ١٠٩/١.

(٢) انظر: المعتمد: ٢٨٠/٢، التبصرة: ١٤٠، المحصول في علم أصول الفقه: ١٠١/٣.

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام: ١١٩/٢، المعتمد: ٢٨١/٢، المحصول: ١٠٠/٣، تخصيص النّصوص الاجتهادية: ٩٨.

(٤) يخصَّص العام بالقياس عند الإمام أحمد -في إحدى الروايتين- على ما ذُكر في المُسَوَّدة؛ حيث جاء فيها: «قال القاضي في مسألة تخصيص العموم بالقياس: وقد أومأ أحمد إلى الوجهين، فقال في رواية الحسن بن ثواب: حديث رسول الله ﷺ لا يردّه إلاّ مثله، فظاهر هذا أنه لا يخص الظاهر، ونقل عنه في مواضع كلام يدل على جواز التخصيص..» ١٢٠، وانظر: شرح مختصر الروضة: ٥٧١/٢.

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٣٣٧/٢، منتهى الوصول: ١٣٤، شرح مختصر ابن الحاجب: ١٥٤/٢، المحصول: ٩٦/٢، المعتمد: ٢٧٥/٢، أصول السرخسي: ١٣٢/١، البرهان: ٤٢٦/١، البحر المحيط: ٥٠٢/٤، الفصول في الأصول: الجصاص: ٢١٥/١، التمهيد: الكلوذاني: ١٢١/٢، مفتاح الوصول: ٨٤، القبس شرح الموطأ: ٤٦٠/٢، بداية المجتهد: ٢٤٦/٢.

قال القِرافي: «وإذا تعارض دليلان، فالعمل بكل واحد منهما ولو من وجه أولى من العمل بأحدهما دون الآخر»[١].

ومن الثابت أنّ القياس دليل شرعي، يجب العمل به عند معارضته للعموم؛ لأنّ تقديم العموم عليه يُفضي إلى إلغائه بالكلية. أمَّا تقديم القياس فلا يسقط اعتبار العام بالكلية، فكان ذلك أولى.

قال الرازي: «لنا: أنّ العموم، والقياس دليلان متعارضان، والقياس خاص، فوجب تقديمه. أمّا أنّ العموم دليل، فبالاتفاق، وأمّا أنّ القياس دليل، فلأنّ العمل به دفع ضرر مظنون، فكان العمل به واجباً»[٢].

٢ ـ إنّ حكم القياس متمثل في حكم الأصل المقيس عليه، وهو النّص الخاص. ومعلوم أنّ هذا النّص الخاص يخصص عام النّصوص، فيجب أن يكون للقياس الذي أخذ حكمه الخاصيّة ذاتها. وذلك يقتضي جواز تخصيص العموم بالقياس[٣].

٣ ـ كما أنّ الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ خصّصوا كثيراً من النُّصوص العامة بالقياس، وهو منهج سلكه الأئمة من بعدهم[٤].

فقد أجاز الإمام أحمد ـ في رواية ـ نفي المرأة بغير محرم قياساً على أنها لو أصابت حدّاً في البادية جيء بها حتى يقام عليها الحدّ. فهو قياس خصّص عموم قوله ﷺ: **«لا تسافر المرأة إلاّ مع ذي محرم»**[٥][٦].

---

(١) شرح تنقيح الفصول: ١٩٥/٢، انظر: حاشية العطار على جمع الجوامع: ٦٦/٢، مباحث التخصيص عند الأصوليين: محمود سعيد: ٤٩.

(٢) المحصول: ٩٨/٢، وانظر: منتهى الوصول: ١٣٤، الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة: ١٩/٢.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة: ٥٧٢/٢.

(٤) انظر: المعتمد: ٢٧٥/٢، ٢٨١.

(٥) رواه البخاري: كتاب جزاء الصيد، باب (٢٦): حج النساء، رقم (١٨٦٢)، عن ابن عباس، ورواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٧٤): سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره، رقم (١٣٤١)، وفي الباب عن أبي هريرة وأبي سعيد وابن عمر.

(٦) انظر: المُسَوَّدة: ١٢١.

وقد أخرج الإمام أبو حنيفة العبد فلم يجز أمانه إلاّ أن يقاتل، تقديماً للقياس على عموم قوله ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم**»[1].

فالحديث شاهد بعمومه على جواز أمان العبد. أمّا القياس المعارض له فهو أنّ من شرط الأمان الكمال، والعبد ناقص بعبوديته، فوجب أن يكون للعبودية تأثير في إسقاط أمانه قياساً على تأثيرها في إسقاط كثير من الأحكام الشرعية[2].

٤ ـ ومن ردود الجمهور على المذهب الأول:

أولاً: إنّ القياس ليس فرعاً للنّص الذي يُراد تخصيصه، بل هو فرع لنّص خاص قيس عليه. فهو دليل شرعي مثل العام. وعليه: فالنّص العام قد يخصّص بنص خاص أو بما هو في معناه، ولا معنى للقياس إلا معقول النَّص[3].

ثانياً: ثمّ إنّ الضرورة التي تدفع إلى التخصيص بالقياس، هي كون النّص الذي يراد تخصيصه عامّاً. أمّا إذا كان النّص خاصاً فلا إشكال في عدم تقديم القياس عليه[4].

ثالثاً: أمّا الإجابة على حديث معاذ (رضي الله عنه) فمن وجوه:

ـ يلزم ـ عملاً باستدلال الخصم ـ عدم جواز تخصيص القرآن بالخبر

---

(١) أخرجه أحمد: ١٩٢/٢، وبنحوه: رواه أبو داود: كتاب الجهاد (٩)، باب (١٥٩): في السرية ترد على أهل العسكر، رقم (٢٧٥١) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ورواه ابن ماجه: كتاب الديات (٢١)، باب (٣١): المسلمون تتكافأ دماؤهم، رقم (٢٦٨٥).

(٢) انظر: الاستذكار: ٨٨/١٤، ٨٩، بداية المجتهد: ٢٨٠/١.

(٣) انظر: المستصفى: ١٢٣/٢، المحصول: ١٠١/٣، الإبهاج في شرح المنهاج: السبكي: ١٩١/٢، نهاية السول: ١٧٤/٢، المعتمد: ٢٧٩/٢، ٢٨٠، شرح تنقيح الفصول: ٢٤٣/٢.

(٤) انظر: المعتمد: ٢٧٩/٢، إحكام الفصول: ١٧٣، تخصيص النصوص الاجتهادية: ٩٧.

المتواتر بحجة تأخره عن الكتاب في ترتيب الحجاج. وهذا باطل باتفاق، فبطل القول بعدم جواز التخصيص بالقياس.

كما أنّ ترتيب الأصول (الأدلة) في الحديث المذكور يمنع من إبطال الكتاب والسنّة بالقياس، ولا يمنع من الجمع بينهما ـ تخصيصاً وإعمالاً ـ.

ـ كما أنّ الاستدلال بحديث معاذ ـ إن ثبت ـ فهو استدلال بالعام على تقديم العام، وهو مدرك ضعيف.

رابعاً: أمّا إلحاق التخصيص بالنسخ في الحكم، فلا يستقيم من جهة أنَّ هناك فرقاً بينهما.

فالتخصيص: هو بيان ما أريد بالعموم ابتداء.

أما النّسخ: فهو إسقاط لموجب الدليل العام، وهذا لا يكون إلاّ من الشارع الحكيم، ولا مجال للرأي فيه.

أمّا إخراج بعض ما تناوله العموم فجائز بالاجتهاد[1].

خامساً: أمّا القول بأنَّ من شرط القياس أن لا يدفعه النّص، فمسلّم إذا كان القياس رافعاً لكل ما اقتضاه العام. أمّا إذا كانت المعارضة من بعض الوجوه، فلا يرد على الجمهور ما استدل به الخصم.

قال الرازي: «وعن الرابع: أن نقول: ما الذي تريد بقولك: «شرطُ القياس أن لا يدفعه النَّص».

إن أردتم: أنّ شرطه أن لا يكون رافعاً لكلِّ ما اقتضاه النص ـ فحقٌ، وإن أردتم: أن لا يكون رافعاً لشيء مما اقتضاه النّصُّ ـ فهو عين المتنازع»[2].

---

(١) انظر هذه الاستدراكات في: شرح مختصر الروضة: ٥٧٤/٢، إحكام الفصول: ١٧٤، المستصفى: ١٢٧/٢، وما بعدها، المحصول: ١٠٢/٣، التبصرة: ١٣٩، ١٤٠، المعتمد: ٢٨١/٢.

(٢) المرجع السابق ١٠٢/٣.

المذهب الثالث: مذهب من قال بالتفصيل:

سلك بعض الأصوليين مسالك التفصيل في الموضوع المتنازع فيه، فقالوا بتخصيص العام في حال دون حال على النحو التالي:

١ ـ رأى بعضهم جواز تخصيص العام بالقياس الجلي لقوته دون القياس الخفي لضعفه. وهو المنقول عن ابن سريج وبعض فقهاء الشافعية. و عزاه بعضهم إلى الجبائي وهو خلاف المشهور عنه[١]، وحكاه البعض عن أبي سعيد الأصطخريّ، وأبي القاسم الأنماطي، وأبي علي الطبري، وغيرهم[٢].

ثمّ إنّ القائلين بهذا التفريق اختلفوا في بيان مسمى القياس الجلي والخفي على ثلاثة أوجه:

فقيل: إنّ الجلي هو قياس المعنى[٣]، والقياس الخفيّ هو: قياس الشبه[٤].

وقيل: الجلي ما تفهم علته؛ كقوله ﷺ: **«لا يقضي القاضي وهو غضبان»**[٥].

---

(١) انظر: الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة: ١٩/٢.

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٣٣٧/٢، المستصفى: ١٢٣/٢، الإبهاج في شرح المنهاج: ١٨٨/٢، ١٨٩، شرح مختصر الروضة: ٥٧٤/٢، المعتمد: ٢٧٥/٢، حاشية البناني على جمع الجوامع: ٢٩/٢.

(٣) وهو أن يحمل الفرع على الأصل بالعلة التي علق الحكم عليها في الشرع، ويسمى قياس العلة، البحر المحيط: ٤٨/٧.

(٤) وهو أن يحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه، إحكام الفصول: ٥٥٢.

(٥) بنحوه: أخرجه أحمد: ٣٧/٥ بزيادة: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»عن أبي بكرة. وبمعناه مع اختلاف في بعض الألفاظ:
رواه البخاري: كتاب الأحكام، باب (١٣): هل يقضي القاضي أو يفتي وهو غضبان؟. رقم (٧١٥٨): بلفظ: **«لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان»** عن أبي بكرة، ورواه كذلك مسلم: كتاب الأقضية (٣٠)، باب(٧)، كراهة قضاء القاضي وهو غضبان، رقم (١٧١٧).

وقيل: الجلي ما ينقض به قضاء القاضي إذا خالف ذاك القياس الجلي، وهو قول الأصطخري[1].

وحجة القوم في هذا التفريق: هي الأخذ بأقوى الظنيين؛ على معنى أنّ جليُ القياس أقوى من العموم فيخصّص به، بخلاف الخفيّ فهو ضعيف لا يقوى على قصر العام على بعض أفراده[2].

٢ ـ ومنهم من اشترط لجواز التخصيص بالقياس أن يتطرق التخصيص إلى العموم بدليل منفصل أولاً وإلاّ فلا، وهو قول أبي الحسن الكرخي[3].

ودليله في هذه المسألة: هو أنّ العام إذا خُصص بدليل منفصل أولاً جاز تخصيصه بالقياس؛ لأنّ دلالة العام تضعف بالتخصيص الأول[4].

٣ ـ ومنهم من أجاز تخصيص العام بالقياس إذا خصّص بدليل متصل. وهذا قول عيسى بن أبان وأتباعه.

ومستنده في ذلك: هو أنّ مخصوص البعض ظني، لهذا يصلح أن يكون مخصصاً بالقياس بعد تخصيصه بدليل متصل[5].

٤ ـ مختار ابن الحاجب:

أجاز ابن الحاجب تخصيص العموم في القياس في الأحوال التالية:

ـ إذا ثبتت عليّة العلة بنص أو إجماع.

---

(١) انظر: المحصول: ٩٦/٢، ٩٧، شرح تنقيح الفصول: ٢٤١/٢، نهاية السول: ١٧٣/٢، مناهج العقول: ١٧١/٢، إرشاد الفحول: ٥٦٩/٢.

(٢) انظر: المستصفى: ١٣١/٢.

(٣) انظر: الإبهاج في شرح المنهاج: ١٨٩/٢، نهاية السول: ١٧٣/٢، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٣٠/٢، الضياء اللامع: ١٧٣/٢.

(٤) انظر: شرح المحلي على جمع الجوامع: ٣٠/٢.

(٥) انظر: فواتح الرحموت: ٣٥٧/١، إفاضة الأنوار على أصول المنار: ٩٤، فتح الغفار بشرح المنار: ٨٩/١، شرح التلويح على التوضيح: ٤٧/١.

ـ أو إذا كان الأصل المقيس عليه مخرجاً من العموم بالنّص.

فإذا انتفى ذلك فالمعتبر في ذلك القرائن في آحاد الوقائع، وذلك بأن يتأرجح أحدهما على الآخر.

قال في المنتهى: «والمختار: إن ثبتت العلة بنص أو إجماع، أو كان الأصل محل تخصيص خُصّ به، وإلاّ فالمعتبر القرائن في آحاد الوقائع بما يظهر بها من ترجيح خاص القياس، وإلاّ فعموم الخبر»[1].

وأمارة هذا القول: هي أنَّه إذا كانت علّـة القياس مؤثرة فإنهَّا تنزل منزلة النَّص الخاص في إفادة الظن، فضلا عن تخصيص العام جمعاً بين الأدلة المتعارضة.

أمّا إذا كانت علّة القياس مستنبطة فالقسمة ثلاثية:

أ ـ إمّا أن يكون القياس راجحاً على العام، فيجوز التخصيص.

ب ـ وإمّا أن يكون القياس مرجوحاً، فلا يخصص به.

ج ـ وإمّا أن يكون مساوياً، فيتوقف فيه.

وعليه: فإنَّ التخصيص يثبت بالاحتمال الأول، وينتفي بأحد الاحتمالين (الثاني والثالث). ولا شك ـ كما يقول ابن الحاجب ـ من أنّ وقوع احتمال من اثنين أقرب من واحد معيّن، فيتقرر أنَّ القول بعدم التخصيص أقرب في الظن، فيجب العمل به[2].

وقد ردّ عليه: بأنّ هذه الاحتمالات تجري في كل تخصيص، وقد تمّ تقديم الجمع وإعمال الدليلين، وهو احتمال واحد على احتمالين. فإذا كان مناط القول بالتخصيص هو الجمع بين الأمارات المتعارضة، فيجب المصير إليه، وذلك عن طريق تخصيص العام بالقياس في جميع الأحوال، على طريق السواد الأعظم[3].

---

(١) منتهى الوصول: ١٣٤، وانظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ١٥٤/١.

(٢) المرجع نفسه: ١٣٤، وانظر: الإحكام في أصول الأحكام: ٣٣٧/٢.

(٣) انظر: شرح مختصر ابن الحاجب: ١٥٤/١، منتهى الوصول: ١٣٤.

٥ ـ مختار الآمدي:

سلك الآمدي لبيان مذهب طريق الإجمال والتفصيل.

أمَّا الإجمال: فما تقدّم في كلام ابن الحاجب.

وأمَّا التفصيل: فهو أنّ احتمالات ضُعف القياس أكثر من العموم؛ على معنى أنّ ضعف العام لا يخرج عن احتمال تخصيصه، أو احتمال كذب راوي الخبر.

أمّا احتمالات ضعف القياس فكثيرة جداً، أذكر منها:

أ ـ احتمال كون دليل حكم الأصل من أخبار الآحاد التي قد يتطرق إليها الكذب.

ب ـ احتمال انتفاء أهلية الاستنباط عند القائس.

ج ـ احتمال كونه ما ظنَّه الناظر علة لا وجود له في الفرع المقيس عليه... فكان العموم لذلك راجحاً.

كما أنَّ العموم نصّ لا يتوقف جنسه على القياس، بينما الأخير متوقف في العمل به على النّص؛ فكان جنس النّص لذلك راجحاً.

قال الآمدي: «وهذه الاحتمالات كلها إن لم توجب الترجيح، فلا أقلَّ من المساواة، وعلى كلا التقديرين، فيمتنع تخصيص العام بالقياس»[1].

والجواب: هو أنّ القياس حجة شرعية ثابتة بالنَّص والإجماع. وفي تقديم العموم على القياس إهمالٌ لتلك الحجة المعتبرة، بينما القول بالتخصيص لا يسقط اعتبار الحجتين ـ كما تقدم ـ فكان هو الراجح.

٦ ـ مختار الغزالي:

ذهب حجة الإسلام إلى ترجيح الأقوى إذا تفاوت العام والقياس في إفادة الظّن، أمّا إذا تعادلا فالراجح التوقف.

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٢/٣٣٩.

قال في المستصفى: «إذا تقابل العموم والقياس فلا يبعد أن يكون قياس قوي أغلب على الظّن من عموم ضعيف، أو عموم قويّ أغلب على الظن من قياس ضعيف، فنقدم الأقوى، وإن تعادلا فيجب التوقف كما قاله القاضي؛ إذ ليس كون هذا عموماً، أو كون ذلك قياساً مما يوجب ترجيحاً لعينهما بل لقوة دلالتهما»[1].

وهذا المذهب استحسنه الإمام القرافي حيث قال: «وهذا مذهب حسن يعضده قوله (عليه السلام): «**أمرت أن أقضي بالظاهر والله متولي السرائر**»[2][3].

والجواب على ذلك - فيما أرى -: أنّ القول بالتوقف حال تعادل الدليلين في الحجية، وطلب القرائن مآله: إمَّا تقديم إعمال الدليلين أو إحدى الحجتين وإهمال الأخرى.

فإذا قُدِّم القياس على العام فهو تخصيص للعام بالقياس، وهو قول الجمهور، أمَّا إذا قُدِّم العام على القياس فذلك إبطال للقياس الذي ثبتت حجيته نقلاً وعقلاً، وتقديم الإهمال على الإعمال ليس من أصول المتوقفين، وذلك يقتضي تخصيص العام بالقياس في كل حال لتطرد القاعدة المذكورة، - والله أعلم -.

المذهب الرابع: التوقف:

يرى أرباب هذا المذهب أنّ أحد الدليلين (العام أو القياس) لا يمكن أن يكون راجحاً بنفسه على الآخر، لأنّ كلاًّ منهما حجة حال انفراده. فلا بدّ من التماس أدلة أخرى للترجيح بينهما، فلا مندوحة عن القول بالتوقف في الحكم الذي تقابل فيه كل من القياس والعام. هذا ما تبنّاه القاضي أبو بكر، وإمام الحرمين، وابن القشيري.

---

(١) ١٣٤/٢، وانظر: المحصول: ٩٧/٣.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) المرجع السابق: ٢٤٤/١.

قال الجويني: «فأمّا تخصيص خبر الواحد العام بالقياس، ففيه الخلاف المقدَّم، ورأينا الوقف..»[1].

ومتعلقهم في ذلك: هو أنّ كلاّ من العام والقياس حجة ظنية حال الانفراد، وترجيح أحدهما على الآخر بدون مرجح باطل، لأنّه قد انتفى دليل التوفيق للتباين في الحجج بين المدارس، وانتقض ما تعلقوا به من الاستدلال، فوجب المصير إلى القول بالتوقف حيناً لطلب الأمارة المرجحة.

قال القرافي: «وأمّا توقف إمام الحرمين والقاضي فلتعارض المدارك»[2].

ويجاب عنه بما ذكر في المذهب السابق؛ من أنّ دعوى التوقف تتعارض مع حجية القياس؛ لأنّ مآل طلب القرينة يقتضي تقديم أحد الدليلين على الآخر.

الراجح في المسألة:

أنّ ما نظر به الجمهور من جواز تخصيص العموم بالقياس مطلقاً، فتنظير صحيح في النّظر، وحسن من جهة الاستدلال بالأثر، لاطراد قواعدهم والتئام أصولهم.

ومقتضى ذلك: أنّ في قول الجمهور تكريساً لقاعدة إعمال الدليلين أولى من إهمال أحدهما[3].

وأنَّ حكم القياس حكم أصله؛ فإذا جاز التخصيص بالنّص الخاص

---

(١) البرهان في أصول الفقه: ٤٢٦/١، وانظر: البحر المحيط: ٥٠٢/٤، منتهى الوصول: ١٣٤، شرح المحلي على جمع الجوامع: ٣٠/٢، المستصفى: ١٢٣/٢، مناهج العقول: ١٧١/٢، التقرير والتحبير: ٢٨٧/١، الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة: ١٩/٢، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع: ٤٢/٢.

(٢) المرجع السابق: ٢٤٤/١.

(٣) انظر هذه القاعدة في شرح: تنقيح الفصول: ١٩٥/٢.

فينبغي أن يكون للفرع الحكم ذاته. أمَّا القول بعدم جواز التخصيص به فهو حكم على القياس بعدم الحجية، من الناحية العملية. وقد ثبت خلافه. فأي حكمة تُرجى من اعتباره دليلاً ثمَّ منع التخصيص به[1].

أثر الاختلاف في تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس:

١ ـ إعادة الصلاة لمن دخل المسجد فوجد الجماعة بعد أن صلى منفردا في أهله:

عن بشير بن محمد عن أبيه: أنَّ رسول الله ﷺ قال له ـ حين دخل المسجد ولم يصلّ معه: **«ما لك لم تصل مع النَّاس، ألست برجل مسلم؟»** فقال: بلى يا رسول الله، ولكنيِّ صليت في أهلي، فقال (عليه السلام): **«إذا جئت فصلّ مع الناس وإن كنت قد صلّيت»**[2].

اختلف النَّاس في الأخذ بعموم هذا الحديث على أوجه:

ـ ذهب بعض الفقهاء إلى وجوب إعادة الصلوات كلها لمن دخل المسجد وقد صلى منفرداً في أهله.

وهو قول الشافعي ـ رحمه الله ـ تقديماً لعموم الخبر على القياس.

ـ وقال قوم: يعيد مع الجماعة كلّ الصلوات إلاّ المغرب، وهو قول مالك وأصحابه.

---

(١) تنبيه: إنَّ معظم المظان الأصلية لا تتناول مسألة تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس أصالة، بل تكتفي بالإحالة على تخصيص عموم القرآن بالخبر أو بالقياس.
قال الرازي: «نسبة قياس الكتاب إلى عموم الكتاب. كنسبة قياس الخبر المتواتر إلى عموم الخبر المتواتر، وكنسبة قياس خبر الواحد إلى عموم خبر الواحد، والخلاف جار في الكلّ». المحصول: ٩٨/٣، وانظر: المستصفى: ١٣٥/٢.

(٢) رواه النسائي: كتاب الإمامة (١٠)، باب (٥٣): إعادة الصلاة مع الجماعة بعد صلاة الرجل لنفسه، رقم (٨٥٦)، والبيهقي في «السنن الكبرى» باب: الرجل يصلي وحده ثم يدركها مع الإمام، ٣٠٠/٢، ورواه مالك في «الموطأ»: كتاب صلاة الجماعة (٨)، باب (٣): إعادة الصلاة مع الإمام، رقم (٨).

ودليله في ذلك: هو أنّ صلاة المغرب وتر، فلو أعيدت لأشبهت صلاة الشفع التي ليست بوتر[1]. أي أنّه خصص عموم الحديث المذكور بقياس الشبه.

يعضد هذا القياس ما رواه أنس بن مالك، قال: صليتُ الفجر ثم أتيت المسجد فوجدت أبا موسى الأشعري يريد أن يصلّي، فجلست ناحيةً، فلمّا صلى قال: «ما لَكَ لم تصلِّ؟ قلت: إنيِّ قد صليت. قال: إنّ الصّلاة كلها تعاد إلاّ المغرب، فإنهّا وتر صلاة النهار»[2].

وما روي عن أبي مجلز أنّه قال: «الصلوات كلّها تعاد إلاّ المغرب فإنّها وتر»[3].

وقال أبو حنيفة: يعيد الصلوات كلها إلاّ المغرب والعصر، محتجاً بأنّ الصلاة الثانية تكون له نفلاً، فإن أعاد العصر يكون قد تنفل بعد العصر، وهو منهيٌّ عنه، فاستثنى من العموم العصر بهذا القياس، والمغرب بأنّها وتر، والوتر لا يعاد[4].

٢ ـ حكم فوات بعض التكبير على الجنازة:

اتفق الفقهاء (مالك وأبو حنيفة والشافعي) على أنّ من فاته بعض التكبير على الجنازة. يقضي عدد التكبيرات الفائتة. ولكنّهم اختلفوا في قضاء الدعاء بين التكبيرات التي فاتته.

يرى أبو حنيفة أن يدعو المسبوق بين التكبير المقضي، تعويلاً على

---

(١) قال أبو عمر: «والعجيب من مالك -رحمه الله- يقول: «لأنّها تصير شفعاً. وهو يحتج بقول ابن عمر: لا فَضْلَ أفضلُ من السَّلام، فكيف وبعد السَّلام مشى وعمل، فكيف تنضاف مع ذلك صلاة أخرى؟!». الاستذكار: ٥/٣٦٠.

(٢) انظر: الاستذكار: ٥/٣٥٩.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) انظر هذه المسألة وأقوال العلماء فيها في: الاستذكار: ٥/٣٥٩ وما بعدها، بداية المجتهد: ١/١٠٣، القوانين الفقهية: ٦٣، مجمع الأنهر: ١/١٤٠، ١٤١، فتح القدير: ١/٤١٢، ٤١٣، الشرح الكبير بهامش المغني: ٢/٤٣٠، ٤٣١.

عموم قوله ﷺ: **«ما أدركتم فصلّوا وما فاتكم فأتمّوا»**[1].

أي: أنّ هذا العموم يشمل التكبير والدعاء معاً، فيقضيان معاً.

بينما ذهب مالك[2] والثّوري، والشافعي - فيما رواه البويطي عنه - إلى أنّ المسبوق يقضي التكبير نَسَقًا، ولا يدعو فيما بين التكبير.

وحجتهم: تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس. ومناط التفريق بين الدعاء والتكبير في القضاء هو أن الأخير مؤقت بخلاف الأول. أي: أنّ الأصل في الدعاء عدم التّحديد، وعدم القضاء بخلاف التكبير.

قال ابن رشد: «فكان تخصيص الدعاء من ذلك العموم هو من باب تخصيص العام بالقياس، فأبو حنيفة أخذ بالعموم وهؤلاء بالخصوص»[3].

٣ - حكم زكاة السائمة والمعلوفة:

تجب الزكاة في السائمة من الغنم وسائر الماشية بلا خلاف بين العلماء. واختُلف في المعلوفة على أقوال:

القول الأول: تجب فيها الزكاة كالسائمة، وهو قول مالك والليث[4].

القول الثاني: لا زكاة في المعلوفة إذا كانت تعيش بالعلف أكثر السنة[5].

---

(١) بنحوه: رواه البخاري: كتاب الأذان: باب (٢١): لا يسعى إلى الصلاة وليأت بالسكينة والوقار، رقم (٦٣٦)، ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب (٢٨): استحباب إتيان الصلاة بوقار وسكينة، رقم (٦٠٢)، ورواه مالك في «الموطأ»: كتاب الصلاة (٣)، باب (١)، ما جاء في النداء للصلاة، رقم (٤) عن أبي هريرة.

(٢) ذكر ابن شعبان عن الإمام مالك الوجهين. قال: «قال مالك: من فاته بعض التكبير على الجنازة إن قضاه تسعاً فحسن وإن دعا بين تكبيراته فحسن، ومن استطاع الدعاء صنعه». انظر: الاستذكار: ٢٥٥/٨.

(٣) بداية المجتهد: ١٧٣/١، وانظر: الاستذكار: ٢٥٤/٨، ٢٥٥، القوانين الفقهية: ٨٥.

(٤) انظر: القوانين الفقهية: ٩٦، المقدمات الممهدات: ٣٢٣/١، الاستذكار: ١٤٨/٩، جامع الأمهات: ١٥٤.

(٥) انظر: المجموع: ٣٢٣/٥، ٣٢٤، المغني: ٣٨٩/٢، تبين المسالك شرح تدريب المسالك: الشنقيطي: ٩٢/٢.

ومن أسباب الاختلاف في هذا الحكم: تعارض عموم خبر الواحد مع القياس.

تحريره: أنّ عموم قوله ﷺ: «**في كل أربعين شاةٍ شاة**»[1]، يقتضي وجوب الزكاة في السائمة والمعلوفة والعاملة، وذلك متعلق المالكية في هذه المسألة.

أمّا القياس المعارض لهذا العموم، والذي تعلق به الجمهور: هو أنّ مناط إخراج الزكاة يتعلق بالأشياء التي قُصد بها النّماء والربح، وهي علة تنضبط مع وصف السّوم دون غيره، فكانت السائمة أولى بإخراج الزكاة من المعلوفة أضف إلى ذلك أنّ الزكاة فضلات الأموال، والفضلات إنّما توجد أكثر في الأموال السائمة.

وعليه: فمن رأى العموم أقوى أوجب الزكاة في الصنفين، ومن خصّص ذلك العموم بالقياس لم يوجب الزكاة في غير السائمة[2].

٤ ـ أجناس النبات الذي تجب فيه الزكاة:

قال (عليه السلام): «**فيما سقت السماء العشر، وفيما سقي بالنّضح نصف العشر**»[3].

فالخبر يوجب العشر في كل ما يزرعه الآدميون، وكلّ ما أنبتته الأشجار من ثمار.

أمّا القياس المعارض لهذا العموم، هو أنّ المقصود من إخراج الزكاة سدّ الخلّة، ودفع الحاجة، وهو مقصد منتف في غير المقتات، فوجب قصر

---

(١) هذا جزء من حديث مطول: رواه أبو داود: كتاب الزكاة (٣)، باب (٤): في زكاة السائمة رقم (١٥٦٨) عن ابن عمر، وبنحوه رواه الترمذي: كتاب الزكاة (٥)، باب (٤): ما جاء في زكاة الإبل والغنم، رقم (٦٢١)، ورواه ابن ماجه: كتاب الزكاة (٨)، باب (١٣): صدقة الغنم، رقم (١٨٠٥)، والدارمي في السنن: كتاب الزكاة (٣)، باب (٤): في زكاة الغنم، رقم (١٥٨١).

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١٨٤/١.

(٣) تقدم تخريجه.

هذا العموم على ما فيه قوت، وهو قول مالك ـ رحمه الله ـ وذهب أبو حنيفة وزفر إلى وجوب العشر في كل ما تخرجه الأرض إلاّ ما استثناه الإجماع.

قال ابن رشد: «وسبب الخلاف بين من قصر الوجوب على المقتات، وبين من عداه إلى جميع ما تخرجه الأرض إلاّ ما وقع عليه الإجماع من الحشيش، والحطب، والقصب، هو معارضة القياس لعموم الخبر»(١).

٥ ـ حكم أمان العبد:

اختلف علماء الأمصار في أمان العبد، فأجاز الجمهور عملاً بعموم قوله ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم، وهم يد على من سواهم**»(٢).

وخالف أبو حنيفة، فلم يجز أمان العبد إلاّ أن يقاتل مخصصا للعموم بالقياس، على معنى أنَّ العبد ناقص بعبوديته، فوجب أن يكون للعبودية تأثير في إسقاط أمانه قياساً على تأثيرها في إسقاط كثير من الأحكام الشرعية، فعموم الخبر عندهم مخصَّص بهذا القياس(٣).

٦ ـ ذكاة الجنين:

ذهب الجمهور إلى أنَّ ذكاة الأمِّ ذكاة لجنينها، واختلفوا في اشتراط نبات الشعر فيه على التفصيل التالي:

اشترط المالكية في ذكاة الجنين اكتمال خلقه، ونبات شعره، ولم يشترط ذلك الشافعية والحنابلة(٤)، وسبب الخلاف بينهم معارضة العموم

---

(١) المرجع نفسه: ١٨٤/١ بتصرف، القبس في شرح الموطأ: ٤٥٨/٢، الهداية: المرغناني: ١٠٩/١، المجموع: ٤٦٨/٥ وما بعدها، المغني: ٥٢٩/٢.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: بداية المجتهد: ١٨١/١، الاستذكار: ٨٨/١٤، ٨٩.

(٤) انظر: المهذب: ٨٩٨/٢، منار السبيل في شرح الدليل: ٤٣٠/٢.

للقياس. وذلك أنّ قوله ﷺ: «**ذكاة الجنين ذكاة أمّه**»[1] عام في كل جنين أشعر أو لم يشعر.

أمّا القياس المعارض لعموم الخبر السابق: هو كون الجنين محلاً للذكاة، وذلك يقتضي أن يشترط فيه الحياة قياساً على الأشياء التي تعمل فيها التذكية، وعلامة الحياة نبات الشعر وتمام الخلق. ومما يعضد هذا القياس قول عبدالله بن كعب بن مالك، قال: «كان أصحاب رسول الله ﷺ يقولون: إذا أشعر الجنين، فذكاته ذكاة أمه»[2][3].

٧ ـ حكم التسعير:

عن أنس (رضي الله عنه) قال: «غلا السّعر في المدينة على عهد رسول الله ﷺ فقال النّاس: يا رسول الله غلا السّعر فسعِّر لنا. فقال رسول الله ﷺ: «**إنّ الله هو المسعِّر القابض الباسط الرازق، إنّي لأرجو أن ألقى الله وليس أحد فيكم يطلبني بمظلمة في دمٍ ولا مال**»[4].

يدُّل ظاهر الحديث على عدم جواز التسعير، وأنْ لا مسعِّر إلاّ الله عزّ وجل. وهو على عمومه إذا لم يترتب عليه ظلم النّاس بمنعهم من الوصول إلى ما يحتاجونه من أقوات وشبهها.

أمّا إذا تمّ رفع الأسعار دون موجب إلى حيث لا تصل إليه طاقة

---

(١) أخرجه أحمد: ٣٩/٣ عن أبي سعيد الخدري،رواه أبو داود: كتاب الضحايا (١٠)، باب (١٨): ما جاء في ذكاة الجنين، رقم (٢٨٢٨) عن جابر بن عبدالله، ورواه الترمذي: كتاب الأطعمة (١٨)، باب (٢): ما جاء في ذكاة الجنين، رقم (١٤٧٦) عن أبي سعيد، وقال: وفي الباب عن جابر وأبي أمامة وأبي الدرداء وأبي هريرة.

(٢) ذكره بلفظه ابن حجر العسقلاني في تلخيص الحبير: ١٥٧/٤، وقال فيه عنعنة ابن إسحاق ومحمد بن الحسن، ضعفه ابن حبان، ورواه الخطيب في «الرواة» عن مالك عن أحمد عن عصام عن مالك عن نافع به.

(٣) انظر هذا النموذج في: بداية المجتهد: ٣٢٤/١، تبيين الحقائق: ٢٩٣/٥، بدائع الصنائع: ٤٢/٥، مغني المحتاج: ٥٧٩/٤، المغني: ٥٧٩/٨، الاستذكار: ٢٥٣/١٥ وما بعدها.

(٤) تقدم تخريجه.

النّاس، فإنَّ التسعير يصبح حينئذ ضرورة شرعية. وذلك بالقياس على الاحتكار الوارد في قوله ﷺ: «**لا يحتكر إلاّ خاطئ**»[1]؛ لأنّ العلّة في النهيّ هي ظلم النّاس بمنعهم من الوصول إلى أقواتهم. فيقاس عليه جواز التسعير بجامع هذه العلّة. بل يشبه أن يكون هذا صورة من صور الاحتكار نفسه؛ إذ هو لا يعدو أن يكون حبساً لأقوات النّاس عنهم، مما يقتضي تخصيص عموم خبر التسعير بالقياس[2].

٨ ـ حكم زواج المرأة التي جعلت أمرها إلى وليين:

اختلف الفقهاء في حكم امرأة جعلت أمرها إلى وليّين، فزوّجها كلّ واحد منهما، فدخل بها المتقدّم الثاني.

قال قوم: هي للمتقدّم أولاً. وهو قول الشافعي وأبي حنيفة وابن عبدالحكم.

وقال آخرون: هي للثاني منهما، وهو قول مالك وابن القاسم.

وسبب الخلاف في اعتبار الدخول أو عدم اعتباره معارضة العموم للقياس، على معنى: أنّ قوله ﷺ: «**أيّما امرأة أنكحها وليّان فهي للأوّل منهما**»[3] يقتضي ـ أخذاً بعمومه ـ أنّها للأول مطلقاً، ولم يفرق بين الدخول أو عدمه.

أمّا من اعتبر الدخول فقياساً على فوات السلعة في البيع المكروه[4].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: ضوابط المصلحة: ١٦١، ١٦٢، الفقه الإسلامي المقارن: الدكتور الدريني: ١٦٩ وما بعدها.

(٣) بنحوه أخرجه أحمد: ٨/٥ عن سمرة بن جندب، ورواه أبو داود: كتاب النكاح (٦)، باب (٢٢): إذا أنكح الوليان، رقم (٢٠٨٨) عن سمرة، ورواه الترمذي: كتاب النكاح (٩)، باب (٢٠): ما جاء في الوليين يزوجان، رقم (١١٠)، ورواه النسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب (٩٦): الرجل يبيع السلعة فيستحقها مستحقها، رقم (٤٦٩٦).

(٤) انظر: بداية المجتهد: ٧٣٩/١، الأم: (١٦/٥، ١٧)، المقدمات الممهدات: ٤٧٤/١، المعونة: ٧٣٩/١.

٩ ـ مقدار الديّة بالنسبة لعين الأعور:

ذهب الإمام مالك وجماعة من أهل المدينة إلى أنّ الديّة في عين الأعور ديَّة كاملة، وبه قال الليث، وقضى به عمر بن عبدالعزيز، وهو قول ابن عمر.

بينما ذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنّها تقدّر بنصف الديّة؛ وذلك قياساً على عين الصحيح.

ويشهد للقول الثاني عموم حديث عمرو بن حزم: «**وفي العين نصف الديّة**»[١].

وسبب الاختلاف معارضة عموم ما استدل به الفريق الثاني مع القياس؛ أي: أنّ العين الواحدة للأعور بمنزلة العينين بالنسبة لغير الأعور.

قال ابن رشد: «فسبب اختلافهم في هذا معارضة العموم للقياس، ومعارضة القياس للقياس»[٢].

١٠ ـ النهي عن بيع فضل الماء:

عن إياس بن عبد أنَّ النبيَّ ﷺ: «نهى عن بيع فضل الماء»[٣].

يفيد هذا الحديث بعمومه أنّ فضل الماء حق مشترك بين الجميع، أحرز أم لم يحرز. ولكن هذا العموم يعارض قياس الماء على الحطب، أي: أنَّ الماء إذا أحرز في آنية جاز بيعه قياساً على جواز بيع الحطب إذا أحرزه الحاطب؛ لحديث الرجل الذي أمره النبيّ ﷺ أن يحتطب ليستغني به عن السؤال[٤].

---

(١) رواه النسائي: كتاب القسامة (٤٥)، باب (٤٦، ٤٧): ذكر حديث عمرو بن حزم في العقول واختلاف الناقلين له، رقم (٤٨٦٩).

(٢) المرجع نفسه: ٣١٧/٢.

(٣) رواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (٨)، تحريم فضل بيع الماء، رقم (١٥٦٥) عن جابر بن عبدالله، ورواه أبو داود: كتاب الرهون (١٦)، باب (١٨): النهي عن بيع الماء، رقم (٢٤٧٧) عن جابر، وأخرجه أحمد: ٣٣٨/٣.

(٤) متفق عليه.

حاصله: أنّ عموم خبر الواحد المتقدِّم خُصِّص بالقياس المذكور.

هذا وقد تقوى القياس بما روي عن النبي ﷺ من أنّه: «نهى عن بيع الماء إلاّ ما حمل منه»[1].

١١ ـ تخصيص حديث ولوغ الكلب بالقياس:

قال ﷺ: **«إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعاً...»**[2].

استثنى المالكية الكلب المأذون من عموم هذا الخبر قياساً على الهرَّة، لعلّة التطواف الجامعة بينهما في الحكم[3].

١٢ ـ جواز قطع الشوك المؤذي للناس في الحرم:

قاس الفقهاء الشوك المعترض للنّاس في الحرم على جواز قتل الفواسق الخمسة المؤذية في الحرم بجامع الأذى في كل. وجعلوا من هذا القياس مخصصاً لخبر: **«لا ينفر صيدها ولا يختلي شوكها...»**[4][5].

١٣ ـ حكم الأكل من مال الغير:

قال ﷺ: **«ألاّ وإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام...»**[6].

يقتضي هذا الحديث تحريم الاعتداء على مال الغير، سرقة وأكلاً

---

(١) طرفه الأول: أخرجه أحمد: ٣٥٦/٣ عن جابر وأخرجه أيضاً: ٤١٧/٣ عن إياس بن عبد. وورواه الترمذي: كتاب البيوع (١٢)، باب (٤٤) ما جاء في بيع فضل الماء، رقم (١٢٧١) وبنحوه رواه أبو داود: كتاب البيوع والإجارات (١٧)، باب (٦٣): في بيع فضل الماء، رقم (٣٤٧٨)، وابن ماجه: كتاب الرهون (١٦)، باب (١٨): النهي عن بيع الماء، رقم (٢٤٧) عن إياس بن عبد، رقم (٢٤٧٧) عن جابر.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول: ٨٤.

(٤) متفق عليه.

(٥) انظر: ضوابط المصلحة: ١٦٤.

(٦) هذا جزء من حديث: رواه الطبراني في «المعجم الأوسط»: ٢١٥/٣ رقم (٢٤٥١)، عن سراء بنت بنهان ورواه الطبراني في (المعجم الكبير): ٣٠٧/٢٤، رقم (٧٧٧)، وذكره الهيثمي في «معجم الزوائد»: ٢٧٣/٣.

وإتلافاً. إلاّ أنّ القياس يجيز الأكل عند الضرورة ولو بدون إذن صاحب المال؛ وذلك بالقياس على جواز أكل الميتة للمضطر المنصوص عليه، فهذا قياس خصّص عموم النّهي في الحديث[1].

١٤ ـ ومن ذلك: تخصيص قوله ﷺ: «**البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام**»[2] بالعبد قياساً على الأمة التي ثبت تنصيف الحدّ عليها بالقرآن الكريم.

والقول الملخّص في هذه المسألة: هو أنّه قد تبين بعد هذا الاستقراء، أنَّ تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس جائز ومعهود في الفروع الفقهية التي سلكها علماء الأمصار، مما يؤكد صحة ما ذهب إليه جمهور العلماء، ويرجحه على غيره من المذاهب.

⇦ المبحث الثاني: تعارض القياس وخبر الواحد مع إمكانية تخصيص القياس بالخبر:

إنّ من جملة الترجيح بين الأقيسة والنّصوص المتعارضة، القول بتخصيص عموم القياس بخبر الواحد، ولا يكون ذلك كذلك إلاّ إذا تخلَّف الحكم عن العلَّة في بعض المحال والصور لوجود المقتضي.

ولتخلُّف الحكم عن العلّة أقسام:

القسم الأول: المستثنى من قاعدة القياس:

وهو ما خالف مقتضى القواعد الفقهية المستقرة في الشريعة الإسلامية؛ كحديث الشاة المصراة الذي عارض أصل الضمان فخصّص علته القاضية بأنَّ تماثل الأجزاء علَّة إيجاب المثل في ضمان المثليات.

ومقتضى ذلك أن يضمن لبن المصرَّاة بمثله.

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة: ١٧٤.

(٢) أخرجه أحمد: ٥/٣١٣ عن عبادة بن الصامت، ورواه مسلم: كتاب الحدود (٢٩)، باب (٣): حد الزنى، رقم (١٦٩٠).

وكإيجاب الديّة على العاقلة في قتل الخطأ؛ فهو مخالف لأصل ضمان كلّ واحد جناية نفسه.

وشواهد هذا الأصل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الإسراء: ١٥].

وقوله ﷺ: «**لا يجني جان إلاّ على نفسه**»(١).

تقريره: أنّ كل امرئ بما كسب رهين إلاّ ما استثناه الشرع كديّة الخطأ مثلاً.

ومن ذلك: استثناء عقد الإجارة، والسلم من بيع المعدوم، واستثناء العرايا من تحريم الربا، وقد تقدّم شيء من ذلك.

القسم الثاني: تخلّف الحكم عن العلّة لوجود علّة أخرى (النقض التقديري):

تحريره: أنَّ العلَّة قد توجد دون حكمها في بعض الصور والمحالّ، لا لخلل في تلك العلَّة، بل لوجود علَّة أخرى أخصّ منها.

مثال ذلك: قولك: عبودية الأم علّة في عبودية الولد. فيرد على هذا العموم فيخصّص بمن دخل بامرأة معتقدا أنّها حرّة، وهي في الحقيقة أمة. فيحكم للولد بالحرية مع أنّ أمّه أمة.

ففي هذه تخلف الحكم عن العلّة لوجود منازعة بين علتين: علة الرّق التي تقتضي إلحاقه بأمّه، وعلّة الحرّية؛ تحقيقاً لما اعتقده الأب من حرّية المدخول بها.

والحاصل: أنّ صورة الولد المغرور بأمّه خصّص الأصل الأول، وذلك بالنّظر إلى عموم علّة الرّق.

---

(١) أخرجه أحمد: ٤٩٩/٣ عن سليمان بن الأحوص عن أبيه، وبنحوه: رواه ابن ماجه كتاب الديات (٢١)، باب (٢٦): لا يجني أحد على أحد، رقم (٢٦٦٩)، والطبراني في «المعجم الكبير»، رقم (٥٩)، ٣٢/١٧.

القسم الثالث: تخلّف الحكم لفوات محلٍ أو شرط:

مقتضاه: أنّ تخلُّف الحكم عن علَّته لم يكن لمناهضة علَّة أخرى، ولا لتخصيص مقتضى القواعد العامة في التشريع، وإنَّما لفوات شرط أو محل.

مثال ذلك: أنّ البيع علّة الملك، فيثبت الملك في زمان الخيار، فيرد على ذلك بيع المرهون والموقوف وأم الولد. فهي صور حصل فيها البيع، ولم تفد الملك[1].

كذلك السرقة علّة لوجوب القطع وقد وجدت في النبَّاش فيقطع، فيرد عليه سرقة ما دون النّصاب، أو من غير حرز، أو سرقة الصبيِّ، فلا يجب القطع في هذه الصور كلّها[2][3].

والحاصل: أنّ الكلام على تخصيص عموم القياس بخبر الواحد يقتضي التفصيل في مسألتين:

أولهما: تخصيص العلّة عند الأصوليين.

ثانيهما: قصر عموم القياس على بعض أفراده بالاستحسان.

---

(١) والأصل في ذلك: أنّ البيع لم يفد الملك في هذه الصور؛ لكونه لم يصادف محلاً، انظر: شرح مختصر الروضة: ٣/٣٣٢.

(٢) قال الطوفي: ليس ذلك لكون السرقة ليست علة، بل لفوات أهلية القطع في الصبيّ، وفوات شرطه في دون النِّصاب ومن غير الحرز، فهذا وأمثاله لا يفسد العلّة، لأنّ تأثير العلة يتوقف على وجود شروطها وانتفاء موانعها، وهذا منه»، المرجع السابق: ٣/٣٣٣.

(٣) انظر في أقسام تخلف الحكم عن العلة: المستصفى: ٢/٣٣٦ وما بعدها، شرح مختصر الروضة: ٣/٣٢٧ وما بعدها، البحر المحيط: ٧/٣٣٤ وما بعدها، شرح مختصر ابن الحاجب: ٢/٢٦٨، وما بعدها، منهاج الأصول إلى علم الأصول: ١٠٢، المحصول: ٥/٢٥٨، متن جمع الجوامع: ١٧٧، الضياء اللامع شرح جمع الجوامع: ٣/٥٩ وما بعدها، الأصل الجامع: ٣/٢٥، السراج الوهاج في شرح المنهاج: الجاربردي: ٢/٩٣١، أصول الفقه: أبو النور: ٤/١٢٠.

أولاً: مذاهب الأصوليين في تخصيص علّة القياس:

إنّ لمسألة تخصيص العلّة أهمية بالغة في تحرير موضوع التنازع؛ لأنّ المراد من تخصيص القياس هو تخصيص علته، فمن أجاز حمل عموم العلّة على بعض أفراده، أجاز تخصيص عموم القياس بخبر الواحد.

قال الطوفي: «ويكون الخبر مخصِّصاً للقياس، إن قلنا بجواز تخصيص العلّة»[1].

هذا وقد اتفق العلماء على عدم جواز تخصيص العلّة العقلية[2]، واختلفوا في تخصيص العلل الشرعية على عدّة أقوال، أذكر منها:

القول الأول: عدم جواز تخصيص العلل الشرعية:

يرى أصحاب هذا المذهب أنَّ تخلُّف الحكم عن الوصف يقدح في عليته مطلقا، سواء كان ذلك الوصف منصوصاً أو مستنبطاً. وهو قول لا يجوّز تخصيص العلّة الشرعية؛ لأنّ ذلك نقض لها، ونقضها يتضمن إبطالها. وهو مسلكٌ لكثير من المتكلمين، منهم الأستاذ أبو إسحاق، واختيار أبي الحسين البصري، والإمام الرازي، وإليه ذهب أكثر أصحاب الشافعي، وهو منسوب إلى الإمام الشافعي؛ حيث ذكر أصحابه أنّ العلل الشرعية التي تمسك بها الإمام سليمة عن الانتقاض، وجارية على مقتضاها، مما يرجح مذهب الإمام على غيره من المذاهب، وهذا المذهب مروي أيضاً عن الإمام أحمد، واختاره القاضيان، أبو بكر، وعبدالوهاب من المالكية، وأنكر الباجي من نقل خلافه[3].

---

(١) المرجع نفسه: ٢٤٣/٢.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٣٣٨/٧، المقدمة في الأصول: ١٨٠.

(٣) انظر: المقدمة في الأصول: ١٠٨، العدة في أصول الفقه: أبو يعلى: ١٣٨٦/٤، الإشارة في أصول الفقه: الباجي: ٣١١، فواتح الرحموت: ٢٧٧/٢، قواطع الأدلة في أصول الفقه، السّمعاني: ٣١١/٤، الوصول إلى الأصول: البغدادي: ٢٧٦/٢، البحر المحيط: ٣٣٠/٧، التبصرة: ٤٦٦، المحصول: ٢٣٧/٥، إحكام الفصول: ٥٨٦، ٥٨٧، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول: ٣٦٨.

ومتعلق القوم من جهة النقل والعقل:

١ ـ قوله عزّ وجل ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: هو أنّ وجود التناقض والتفاوت في كلام ما دليل على أنّه ليس من عند الله. فإذا تخلّفت الأحكام عن العلل، فقد وجد الاختلاف، مما يدلّ على أنّ تلك العلل ليست من عند الله[١].

ـ وقوله تعالى ﴿ثَمَٰنِيَةَ أَزْوَٰجٍ ۖ مِّنَ ٱلضَّأْنِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْمَعْزِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ نَبِّـُٔونِى بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴿١٤٣﴾ وَمِنَ ٱلْإِبِلِ ٱثْنَيْنِ وَمِنَ ٱلْبَقَرِ ٱثْنَيْنِ ۗ قُلْ ءَآلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ ٱلْأُنثَيَيْنِ أَمَّا ٱشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ ٱلْأُنثَيَيْنِ ۖ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ وَصَّىٰكُمُ ٱللَّهُ بِهَٰذَا ۚ فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا لِّيُضِلَّ ٱلنَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ ﴿١٤٤﴾﴾ [الأنعام: ١٤٣، ١٤٤].

ففي الآية أمر بطرد العلّة وإجرائها فيما اعتمدت فيه، فإن كان الله تعالى حرم الذكور فكل ذكر حرام، كذلك كلّ أنثى إن كان المحرم أنثى، وإن كان المحرم ما اشتملت عليه أرحام الأنثيين، فكلّ مولود حرام طردًا للعلّة وجريانها.

قال ابن القصار تعليقاً على الآية: «فإنّ الله عزّ وجل طالب المشركين بإجراء العلّة فيما اعتمدوه علّة، أي: إن كان المعنى للذكورة والأنوثة، أو الجميع، فالتزموه إن كنتم صادقين، وإلاّ فأنتم مناقضون»[٢].

٢ ـ إذا تمّ التسليم بانتفاء الحكم مع وجود العلة، لاحتاج تعلق الحكم بالعلّة في الفرع المقيس إلى دليل؛ لأنّ تعلق الحكم بالوصف في الأصل المقيس عليه، لا يكفي دليلاً لتعلقه بها في الفرع.

---

(١) انظر: إحكام الفصول: ٥٨٧، تفسير القرطبي: ٢٩٠/٥، قواطع الأدلة في أصول الفقه: ٣٢٥/٤، المقدمة في الأصول: ١٧٣، ١٧٤.

(٢) المرجع السابق: ١٧٥، وانظر: تفسير القرطبي: ١١٥/٧.

بيانه: أنّ كلّ فرع يُراد إسقاط حكم الأصل عليه لوجود الجامع، يحتمل أن يكون مخصوصاً ولا يكون ذلك كذلك إلاّ بدليل، فالافتقار إلى الدليل يخرج العلّة عن أن تكون دليلاً. وفي ذلك دعوى إلى إبطال القياس[1].

- كما أنّ ادعاء صحة وجود العلّة دون حكمها في بعض الصور، وتخصيصها بذلك، يمنع من كون تلك العلّة أمارة وطريقاً إلى الحكم[2].

- ثمّ إنّ مسمى العلّة يقتضي وجود الحكم بوجودها، وذلك يمنع من تخصيصها قياساً على العلّة العقلية؛ لأنّ التخصيص نقض للعلتين معاً[3].

- كما أنّ انتفاء الحكم عن العلّة دليل على عدم استيفائها لكل الشروط، وهذا يستلزم الحكم عليها بالبطلان[4].

- وإذا ثبتت عليّة الوصف في الأصل، فإنّ جواز التعبد بالقياس يقتضي إلحاق حكم الأصل بكّل فرع ماثله في علته؛ أي أنّ الجامع المذكور تعيّن طريقا إلى إثبات الحكم في المقيس.

فإذا اختص هذا الوصف بفرعين لم يجز كونه طريقا إلى العلم بحكم أحدهما دون الآخر.

بيانه: أنّ الرجل الصادق إذا أخبر بوجود زيد في الدار صدّق، ولا يجوز بالتالي تكذيبه إذا أخبر بوجود عمر في الدار.

وعليه: فإذا وجب ذلك في الأخبار، فلأن يجب في الأمارات التي دلّ عليه الدليل أولى[5].

---

(١) انظر: إحكام الفصول: ٥٨٧، الإشارة: ٣١٣، المقدمة في الأصول: ١٨٤.

(٢) انظر: قواطع الأدلة: ٣١٦/٤، ٣١٧، المعتمد: ٢٨٤/٢، كشف الأسرار: ٦٤/٤، شرح مختصر الروضة: ٣٢٤/٣.

(٣) انظر: العدة: ١٣٨٨/٤، ١٣٨٩، المعتمد: ٢٨٦/٢، منتهى الوصول: ١٧٢.

(٤) انظر: المعتمد: ٢٨٩/٢.

(٥) انظر: قواطع الأدلة: ٣٢١/٤، ٣٢٢.

القول الثاني: جواز تخصيص العلل الشرعية:

أجاز هذا الرأي تخصيص علة القياس، ولم يعتبر النقض قادحاً في ذلك الوصف الجامع.

وهذا مذهب يتبناه أكثر أصحاب أبي حنيفة، على ما نقله أبو زيد، وغيره. وادعى القرافي أنّه المشهور من مذهب المالكية، وهو المنقول عن الإمام أحمد من أحد الوجهين، وعليه عوّل بعض المتكلمين[(١)].

احتج المجيز بما يلي:

١ ـ بقول الباري عزّ وجل: ﴿إِنَّ لَهُۥٓ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ﴾ [يوسف: ٧٨].

وجه ذلك: أنّ مقتضى العلّة التي تعلّق بها إخوة يوسف يفيد العموم والجريان، وعليه: فلا يجوز أخذ أحد من الإخوة تمسكاً بعموم ذلك الوصف.

أمّا قول أحدهم: ﴿فَخُذْ أَحَدَنَا مَكَانَهُۥٓ﴾ فيقتضي جواز تخصيص العلّة؛ إذ كيف يأخذ أحدهم مكانه، وأبوه أيضاً شيخ كبير، لولا جواز قصر العلّة على بعض أفرادها[(٢)].

٢ ـ وبأنّ العلل الشرعية أمارات على وجود الأحكام، وليست بموجبات، ويكفي في الأمارات أن توجد مع حكمها في الغالب، لأنّ الذي جعلها علامة على الحكم في عين ما قد يرفعها في عين أخرى، وهذا لا ينفي صفة العليّة، كالغيث الرطب فهو أمارة على المطر، وإن تخلّف عنه في وقت ما.

---

(١) انظر: العدة في أصول الفقه: ١٣٨٧/٤، الإشارة: ٣١١، البحر المحيط: ٣٣٠/٧، قواطع الأدلة: ٣١١/٤، ٣١٢، شرح تنقيح الفصول: ١٧٥/٢، كشف الأسرار: ٥٧/٤، المعتمد: ٢٨٤/٢، إحكام الفصول: ٥٨٦، التبصرة: ٤٦٦، فواتح الرحموت: ٢٧٨/٢.

(٢) انظر: العدة في أصول الفقه: ١٣٩٢/٤.

كما أنّ وصف الأمارة يستلزم وجودها في موضع ولا حكم، كوجودها قبل الشرع، وهي خالية عن ذلك الحكم، فالخمر ـ مثلاً ـ وصفت بالشدة ولم تحرَّم قبل الإسلام ثم صارت الشدة علّة التحريم بعد ذلك، يُبيّن ذلك:

أنَّ الدليل الشرعي كخبر الواحد مثلاً قد يكون دليلاً عند انتفاء النّص القرآني، ولا يكون كذلك حال وجوده[1].

ـ وبأنَّ الحكم في العلل العقلية لا يمكن أن يوجد من غير علّة، لعدم جواز وجود العلّة فيهما من غير حكم، فقياساً على ذلك، فإنّ العلل الشرعية: لما جاز وجود الحكم فيها من غير علَّة، جاز وجود العلّة أيضاً من غير حكم، وهو دليل التخصيص[2].

ـ وبأنّ تخصيص العلّة يجب أن لا يقدح في العليّة، قياساً على تخصيص العام، فإنّ خروج بعض الصور عن العموم لا ينفي عنه الحجيّة فيما عدا صورة التخصيص، فكذلك الأمر ههنا[3].

٣ ـ وبأنّ بعض أصحاب رسول الله ﷺ قال بتخصيص العلّة[4].

القول الثالث: جواز تخصيص العلّة المنصوصة دون المستنبطة:

أجاز أرباب هذا المسلك تخصيص العلّة المنصوصة، كقوله تعالى ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [الحشر:٧].

وكقوله ﷺ في الهرّة: **«إنّها من الطوّافين عليكم والطوافات»**[5].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة: ٣/٣٢٤، المعتمد: ٢/٢٩٠، ٢٩١، قواطع الأدلة: ٤/٣١٢، ٣١٣، كشف الأسرار: ٤/٥٨، إحكام الفصول: ٥٨٨، العدة: ٤/١٣٩٢، الوصول إلى الأصول: ٢/٢٨٠.

(٢) انظر: إحكام الفصول: ٥٨٩، العدة: ٤/١٣٩٣.

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول: ٢/١٧٥، السّراج الوهاج في شرح المنهاج: ٢/٩٣٠، الوصول إلى الأصول: ٢/٢٧٩، الإشارة: ٣١١، التبصرة: ٤٦٨، المنخول: ٤٠٦، المحصول: ٥/٢٤٦، البحر المحيط: ٧/٣٣١.

(٤) انظر: المحصول: ٥/٢٤٨، العدة في أصول الفقه: ٤/١٣٩٤.

(٥) تقدم تخريجه.

ومنعوا تخصيص العلل المستنبطة؛ كعلّة الرّبا في البرّ - مثلاً - وهو مذهب اختاره القرطبي، وعزاه إمام الحرمين إلى معظم الأصوليين، وهو ظاهر مذهب الشافعي كما أورده أبو الحسين[1].

ومن حججهم: أنّ إثبات العلّة المنصوصة مصدره الشارع الحكيم، فإذا تخلّف الحكم عنها في بعض المحال لدليل، فهو تخصيص للدليل الذي أثبت عليّة الوصف، وحمله على غير محل التخلّف.

وكلّ ما في الأمر هو أنّ الدليل المخصّص قد تأخر إلى وقت الحاجة، وتأخر البيان إلى وقت الحاجة جائز.

أمّا إثبات العلّة المستنبطة فيكون مصدره المجتهد، فإذا جعلنا انعدام الحكم عنها في بعض الجزئيات غير قادح في عليّة الوصف المستنبط، لأدّى ذلك إلى عدم إبطال العلّة المستنبطة مطلقا، مما يخوّل لكل ناظر أن يقول: أردت من قولي: إنـها علّة، إثبات عليّتها في غير ما اعترض عليّ به، وذلك يجرّ إلى سدّ باب الإبطال، وهذه نتيجة لا يعول عليها أحد.

لهذا كان التخصيص قادحاً في العلل المستنبطة دون المنصوصة[2].

كما أنّ النّص على العلّة يوجب الانقياد لها، لعصمة مصدرها، وتخلّف الحكم عنها في بعض الصور لا يؤثر فيها، تقديماً لظنّ الصحة على ظن البطلان، أي: أنّ النصّ يفيد من ظن الصحة، أكثر مما يفيد التخصيص من ظن البطلان. بخلاف العلّة المستنبطة[3].

القول الرابع: جواز تخصيص العلّة المستنبطة دون المنصوصة:

ذهب أنصار هذا القول إلى أنّ تخلّف الحكم عن العلّة يقدح في

---

(١) انظر: السراج الوهاج شرح المنهاج: ٩٢٩/٢، الإشارة: ٣١١، ٣١٢، فواتح الرحموت: ٢٧٨/٢، البحر المحيط: ٣٣١/٧، المنخول: ٤٠٤، المعتمد: ٢٨٤/٢، نهاية السول: ١٠٧/٣، إرشاد الفحول: ٢١١/٢، أصول الفقه: أبو النور: ١٢١/٤.

(٢) انظر: أصول الفقه: أبو النور: ١٢٢/٤.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة: ٣٢٦/٣.

المنصوصة دون المستنبطة، عكس الذي قبله. وهو ما حكاه بعض أهل الأصول. وهو قول ضعيف جداً كما قال الإمام الشوكاني، وقال الزركشي بضرورة حمله على العلّة المنصوصة بغير قطعي[(1)].

القول الخامس: ارتباط جواز تخصيص العلّة بالمانع أو الشرط وجوداً وعدماً:

يرى أصحاب هذا الرأي أنّ جواز تخصيص العلّة، وتخلّف حكمها في بعض الصور مرتبط بوجود ما يبرره، على التفصيل التالي:

١ ـ مختار البيضاوي:

يرى البيضاوي أنّ تخلّف الحكم عن العلّة يقدح فيها، إذا كان التخلّف لغير مانع، ولا يقدح إذا كان التخلّف لمانع، ولا فرق في ذلك بين العلّة المنصوصة والمستنبطة[(2)].

وتمسك في هذا الرأي بقياس نقض العلّة على تخصيص العام:

يبّين ذلك: أنّ العام يقتضي حمله على جميع أفراده، وقد تخلّف هذا الحكم في الصورة التي خصصت.

ويماثل ذلك إثبات العلّة في جميع الصور بموجب الدليل المثبت لعليّة الوصف، وقد تخلّف حكمها في الصورة التي حصل فيها النقض.

وعليه: فإنَّ إجازة تخصيص العام وبقاء دلالته في غير أفراده المخصصة، يقتضي جواز تخلّف الحكمَ عن الوصف لدليل، وأنّه لا يبطل العليّة في غير محل التخلّف.

وعليه: فإنّ تخصيص العلّة لوجود المانع لا يقدح في عليّة الوصف. والجامع بين الصورتين إعمال الدليلين في كلٍّ منهما[(3)].

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٧/٣٣١، ميزان الأصول ونتائج العقول: السمرقندي: ٦٣١، إرشاد الفحول: ٢/٢١١.

(٢) انظر: منهاج الوصول: ١٠١، البحر المحيط: ٧/٣٣٢.

(٣) انظر: منهاج الوصول: ١٠٢، أصول الفقه: أبو النور: ٤/١٢٣.

٢ ـ مختار ابن الحاجب:

يرى ابن الحاجب أنَّ تخصيص العلّة المستنبطة يجوز في صورتين فلا يقدح فيهما. وهما: ما إذا كان التخلّف لمانع، أو انتفاء شرط؛ لأنّها لا تثبت علتها إلاّ بأحدهما. ولا يجوز في صورة واحدة، ويقدح فيها، وهي: إذا كان التخلّف دونهما.

وأمّا المنصوصة؛ فإن كان النّص ظنيا، ووجد مانع أو فات شرط جاز تخصيصها، وإن كان قطعيا لم يجز[1].

القول السادس: وهو اختيار حجة الإسلام:

قال: لتخلّف الحكم عن العلّة صور ثلاث:

١ ـ أن يعرض عارض يمنع من اطراد العلّة الشرعية، فإن ورد ذلك على سبيل الاستثناء من قاعدة القياس فلا يفسد العلّة بل يخصصها.

٢ ـ أن يتخلَّف الحكم عن الوصف لا لخلل في نفسه، لكن لمعارضة علَّة أخرى، وهذا لا يقدح في العليّة.

٣ ـ أن يتخلَّف الحكم عن وصفه لا لخلل في ركن العلّة، لكن لعدم مصادفتها محلها، أو شرطها، فهذا لا يقدح كذلك.

وفي كلام الغزالي تفصيل يطول ذكره، فلينظر في موضعه[2][3].

تعقيب وترجيح:

إنَّ مآل الخلاف في هذا الموضوع منحصر في قولين؛ وذلك بعد تمحيص الأدلة وسبرها؛ قول يجيز تخصيص العلل، وآخر يمنع ذلك.

---

(١) انظر: البحر المحيط: ٣٣٢/٧، منتهى الوصول: ١٧١، ١٧٢.

(٢) انظر: المستصفى: ٣٣٦/٢ وما بعدها، البحر المحيط: ٣٣٤/٧ وما بعدها، إرشاد الفحول: ٢١٢/٢ وما بعدها.

(٣) هناك مذاهب أخرى لم أعرّج عليها، لكثرتها وتشعبها، فمن رغب في الزيادة فعليه بالمظان السابقة.

تقريره: أنَّ مناط التفريق بين العلّة المنصوصة والمستنبطة هو وجود المانع وانتفاؤه.

على معنى: أنّ تخلف الحكم عن العلّة لا يضر إذا كان لمانع، وهو دليل التخلف.

فيكون الأمر بهذا الاعتبار موافقاً لمذهب من أجاز تخصيص العلَّة، أمَّا إذا أنيط الحكم بانتفاء المانع وانعدام الدليل فهو قول بعدم جواز التخصيص.

وعليه: فكل تعقيب على أصحاب المذهب الأوَّل (عدم جواز تخصيص العلل) هو إيراد على القول المذكور إذا انتفى دليل التخلف. وكل إيراد على أصحاب المذهب الثاني (جواز تخصيص العلل) يمكن أن يكون موجها إلى القول ذاته إذا وُجد مانع التخلف.

ولا فرق في ذلك بين العلل المنصوصة والمستنبطة؛ لأنّ المجتهد إذا ادعى التخصيص بدون دليل لا يسمع قوله، أمَّا إذا استند إلى دليل في إثبات تخلف الحكم عن العلَّة المستنبطة، فإنَّ قوله يكون مقبولاً.

لهذا سأقتصر على مذهبين في إثبات الردود، ومن ثمّ بيان الراجح في هذا المبحث:

أولاً: التعقيب على من جوّز تخصيص العلَّة:

إنَّ الاستناد إلى قصة يوسف ـ عليه السلام ـ لإثبات جواز تخصيص العلل لا يستقيم، لأنّ مضمون الآية يقتضي التفريق بين الإخوة في الخوف عليهم؛ لأنَّ أحدهم مأخوذ في جناية، وهذا يدلُّ على أنّ أباه يخاف عليه، أمَّا إذا أخذ أخوه بدلاً منه لم يكن خائفاً[1].

أما قولهم: بأنَّ العلل أمارات لا مؤثرات، فيكفي في الأمارة الوجود غالباً ـ فذلك مردود بما يلي:

---

(١) انظر: العدَّة في أصول الفقه: ١٣٩٢/٤.

إنَّ لإثبات العلل طرقاً ـ تقدَّم الحديث عنها ـ وكل وصف ثبتت عليّته بالدليل وجب أن يكون علّة مقتضاها التعميم. فإنّ تخلف الحكم عن الوصف المذكور في بعض الصور، يكون لفوات شرط، أو وجود مانع، وهذا لا يقدح في مسألة تعميم الوصف؛ لأنّه خارج عن محل الخلاف[1].

ـ أمَّا قياس تخصيص العلَّة على جواز تخصيص العام فيجاب عنه بما يلي: إنَّ العام يفيد استغراق جميع أفراده؛ لأنّ كلام العرب يقتضي ذلك، كما أنّ تخصيص العام وقصره على بعض ما يتناوله جائز تعلقاً بالدليل ذاته، أي أنَّ لسان العرب يقتضي ذلك.

أمّا العلل فمناط العموم فيها هو كونها علامة للحكم، وليس في اللغة ما يقتضي جريانها.

وعليه: فإذا تخلف الحكم عن علَّته في صورة ما، فينبغي نفي عليّتها في كل موضع. فلا وجه للمقارنة بين تخصيص العلة وقصر العام على بعض مشتملاته، لأنّ العموم لا تسقط دلالته بالتخصيص، بخلاف العلّة[2].

كما أنَّ العلاقة منتفية بين وجود الحكم بدون علَّة، ووجود العلّة بدون حكم.

تقرير ذلك: أنّ وجود الحكم بدون علّة لا يقدح في جعل العلّة علّة في موضعها؛ لأنَّ وجود الحكم من غير علّة يدل على أنّ للحكم علَّة أخرى.

كما أنّ وجود العلّة من غير حكم يمنع أن تكون بانفرادها علّة حتى يضاف إليها وصف آخر؛ لأنّ وجود العلّة من غير حكم يدل على أنَّ ذلك بعض العلّة، وبعض العلّة لا يخلف جميعها في إثبات الحكم. وهو دليل الافتراق[3].

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة: ٣/٣٢٥.
(٢) انظر: إحكام الفصول: ٥٨٧، الوصول إلى الأصول: ٢٧٩، التبصرة: ٤٦٨.
(٣) انظر: التبصرة: ٤٦٩، إحكام الفصول: ٥٨٩.

ثانياً: التعقيب على من منع تخصيص العلل:

إنّ تخلف الحكم عن العلّة في بعض الصور لا يدل دائما على الاختلاف والتفاوت، مما ينفي كون تلك العلّة من الشارع، لأنّ هذا يقتضي إبطال تخصيص عموم العلّة مطلقا، أي: ولو وجد المانع، أو انتفى الشرط. وهذا مردود بدليل الاستقراء؛ حيث ثبت أنَّ الأحكام قد تخلفت عن عللها في بعض الصور؛ لوجود ما يبرر ذلك. وقد تقدَّم شيء من ذلك.

وتخصيص العلّة لا يمنع من كونها طريقا إلى الحكم؛ لأنَّ المجتهد قد يلجأ إلى ذلك جمعاً بين الأدلة، والإعمال ـ كما ذكرت سابقاً ـ مُتَعَلَقٌ سليم لصون كلام الشارع عن التناقض؛ وما التخصيص إلاّ جمع ورفع للتعارض. ولا يفرق في ذلك بين وجود المانع أو انتفائه، ولا بين انعدام الشرط أو وجوده، ولا يبين علّة منصوصة أو مستنبطة، ما دام الجمع مآل التخصيص.

ثم إنّ جواز تخصيص النُّصوص بالقياس يقتضي تجويز تخصيص علَّة القياس بالنّص. لا فرق في ذلك بين وصف منصوص أو مستنبط.

كما أنّ الاستقراء قد دلّ على جواز التخصيص.

فالشافعي ـ مثلاً ـ قال بالتخصيص في مسائل عدّة ـ و هو من المنكرين لجواز التخصيص كما نقل عنه ـ. يقول في متلف اللبن، إنَّ الواجب عليه مثله، قياساً على إتلاف كلّ ما له مثل، ثم قال بتخصيص ذلك في المصراة فأوجب صاعاً من تمر مقابل اللبن المستهلك.

كما أنّه علّل تحريم الخمر بالشدة، وقاس عليها تحريم النبيذ. وللخمر ثلاثة أحكام: التحريم والتفسيق والحد.

فلم يحكم بتفسيق شارب النبيذ، ولا ردّ شهادته، واكتفى بطرد علّته في الفرع في الحدّ فقط، ومقتضى القياس التعميم.

كما خصّ علّة الربّا في العرايا، فجوّز التعاقد مع انتفاء المماثلة كَيلاً.

جاء في القواطع ما يلي: «كذلك قد خصّ (أي الشافعي) ضمان

الجنين بالغرة مع مخالفته سائر أجناسه، وكذلك الديّة على العاقلة، قد خص من بين المواضع، ولا يوجد لها نظير في موضع ما، وأمثال هذا كثير، وما زال الفقهاء يقولون: خصّ موضع كذا بدليل كذا، وقلّ ما يوجد أصل من أصول الشرع لم يخص منه موضع»[1].

أضف إلى ذلك أنّه لم يرد التصريح من الأئمة بمنع تخصيص العلّة أو إجازته:

جاء في التقرير: «تكلّم النّاس في تخصيص العلّة قديماً وحديثاً، إلاّ أنّه لم يرو عن أبي حنيفة وأبي يوسف ومحمد وزفر وسائر أصحابه نص فيه»[2]، لهذا تضاربت النقول والإحالات، فلم يستقر ما نسب للأئمة على أقوال ثابتة. وتشهير مذهب جواز التخصيص، ونسبة ذلك إليهم أولى؛ لأنّ إبطال العلّة إذا تعيّنت لتخلف الحكم عنها في صورة ما يؤدي إلى إبطال حجية القياس، وهذا لا يتفق مع أصول الأئمة الأعلام.

وتأسيساً على ما تقدّم: فإنّ جواز تخصيص العلّة يستلزم جواز تخصيص عموم القياس بخبر الواحد.

ثالثاً: قصر عموم القياس على بعض أفراده بالاستحسان[3]:

قد يؤول الأخذ بعموم الدليل إلى مفسدة راجحة في بعض الحالات، مما يحتم استثناء بعض الصور استحساناً، وتخصيصاً للقياس.

---

(١) المرجع السابق: ٣٣٣/٤.

(٢) التقرير والتحبير: ١٧٧/٣، وانظر: الموافقات: ١٥١/٤.

(٣) اختلف العلماء في رسم الاستحسان: فمنهم من قال: إنّه العدول في الحكم من دليل إلى دليل هو أقوى منه، ومنهم من عرّفه بأنّه: تخصيص قياس بدليل أقوى منه.
وقال بعضهم: هو عدول عن قياس إلى قياس أقوى منه.
وحدّه بعضهم: بأنّه ترك طريقة الحكم إلى أخرى هي أولى منها، ولولاها لوجب الثبات على الأولى.
وقال آخرون: بأنّه القول بأقوى الدليلين. انظر: قواطع الأدلة: ٥٢٠/٤، ٥٢١، كشف الأسرار: ٧/٤، ٨، إحكام الفصول: ٥٦٤، الحدود: ٦٥، المعتمد: ٢٩٥/٢، ٢٩٦.

فإذا توارد عموم القياس وخبر الواحد على محل واحد، واقتضى كلّ واحد منهما خلاف ما دلّ عليه الآخر. إذا تمَّ ذلك، أهمل النَّاظر دليل الجريان والاطراد وخصصه بالسنّة، مع الإبقاء على أصل القياس في غير محل التعارض، إعمالاً لقاعدة التخصيص.

إلاّ أنّ وجهة العلماء قد اختلفت في تأصيل هذا الاستثناء على معان عدّة:

فمنهم من ذهب إلى أنَّ الاستحسان ضرب من تخصيص العلّة بالنّص، هذا ما ذهب إليه بعض الحنفية، كما تدُّل عليه أصولهم.

قال في التقرير: «وفي التحقيق: من أجاز تخصيص العلّة من مشايخنا زعم أنّ ذلك مذهب علمائنا الثلاثة، فإنَّهم قالوا بالاستحسان، وليس ذلك إلاّ تخصيص العلّة، فإنَّ معناه: وجود العلّة مع عدم الحكم لمانع، والاستحسان بهذه الصفة، فإن حكم القياس امتنع في صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلّة»[1].

يشير - رحمه الله - إلى أنَّ القول بالاستحسان آيل إلى تخصيص عموم القياس بالسنَّة. وهو توجيه لم يرتضيه المخالف منهم، حيث ذهب إلى أنَّ الاستحسان ليس من باب تخصيص العلل، بل هو تقديم للنّصوص على القياس.

يبيّن ذلك عندهم: أنّ مستند الاستحسان إذا كان نصًّا، فلا عبرة لعلّة القياس في مقابلته؛ لأنّ من شروط صحة القياس، وسلامة علَّته: انعدام النّص. وهو ما يجعل مآل التعارض بين القياس والاستحسان في الأصل مناهضة رأي لنصّ، والأوّل أضعف من الثاني، فيقدّم النّص[2].

---

(1) المرجع نفسه: ١٧٧/٣، وانظر: ميزان الأصول في نتائج العقول: ٦٣٢، كشف الأسرار: ٦٨/٤، الحدود: ٦٥، ٦٦، الحاوي: ١٦٣/١٦.

(2) انظر: كشف الأسرار: ٦٨/٤، التقرير والتحبير: ١٧٧/٣، وهو الذي رجحه الباجي في الحدود: ٦٧، ٦٨.

ويجاب عن ذلك: بأنّ التعارض بين الأدلة يوجب الجمع كلما كان ذلك ممكنا، والمجتهد في ذلك بين خيارين:

إمَّا أن يقدم مستند الاستحسان (النَّص) على القياس، ويهمل ما أجمعت الأمة على حجيته.

وإمَّا أن يحمل العام والمطرد على غير المحل الذي تخلف الحكم فيه، فيكون قد أعمل الدليلين معاً.

ولا شك أنّ السعي إلى إعمال الأدلة، ولو من وجه واحد، مقصد حسن يتشوف إليه طالما أثبت الجميع الحجية لتلك الأدلة. وأصل ذلك: تعارض النَّص العام مع الخاص.

هذا وقد سلك بعض المالكية في تعريف الاستحسان. منهج التخصيص، وبنى هذه الصورة على قاعدة العام والخاص. ومثّل لذلك بمسألة بيع العرايا الذي خصص عموم النّهي عن بيع الرطب بالتمر للسنّة الواردة في ذلك، كما قال بتخصيص الرّعاف بالبناء دون القيء، على معنى: أنّ الرّعاف يلحق بالقيء في عدم جواز البناء في كلّ منهما، وهو مقتضى القياس، لكنّ السنّة خصصت هذا العموم، فاستثني الرّعاف...

قال الباجي: «وقد عبّر بعض أصحابنا عن الاستحسان بأنّه معنى تخصيص العام من المعاني. وذلك مثل أن يرد الشرع بالمنع من بيع الرطب بالتمر، ويطرد هذا حيث وجد من بابه، ثم يرد الشرع بجواز بيع ثمرة العرية بخرصها من التمر إلى الجذاذ، فلا يكون هذا موضع الاستحسان، وإنّما هو من باب بناء العام على الخاص، والحكم بالخاص والقضاء به على ما قابله من العام»[1].

---

(١) انظر: الحدود: ٦٥، إحكام الفصول: ٥٦٤، الإشارة في أصول الفقه: ٤١٧، الجواهر الثمينة في أدلة عالم المدينة: ٢١٩.

وعليه فإنّ الأخذ بالدليل الخاص في مقابلة الدليل العام، منحصر في الصورة التي تدافع فيها الدليلان، وفيما عدا ذلك فإنّه يعمل بالعام في الصورة الأخرى.

تقرير ذلك: أنّ تقديم الدليل الخاص في المحل الذي تخلف فيه الحكم عن العلّة، لا يبطل حجية الأصل العام في باقي أفراده، وهو قول بتخصيص القياس لوجود ما يقتضيه.

هذا على القول الذي رُجح سابقاً، والقاضي بجواز تخصيص العلَّة. كما يتجه هذا الرأي مع من سلك طريق التفصيل في تخصيص العلّة، واشترط وجود الدليل؛ لأنّ تخصيص القياس استحسانا كان لوجود مستند توكأ عليه المجتهد في قصر أفراد العام.

أمّا من ذهب إلى إبطال تخصيص العلل، فإنّه لا يرى ترك العمل بالقياس في الصورة المستحسنة، من قبيل الاستحسان[1].

والجامع في ذلك: ما قاله ابن العربي: «فالعموم إذا استمر، والقياس إذا اطرد فإنَّ مالكا وأبا حنيفة يريان تخصيص العموم بأي دليل كان من ظاهر، أو معنى، قال: ويستحسن أبو حنيفة أن يخصّ بقول الواحد من الصحابة الوارد بخلاف القياس، ويستحسن مالك أن يخصَّ بالمصلحة قال: ويريان معاً تخصيص القياس، ونقض العلّة، ولا يرى الشافعي لعلّة الشرع إذا ثبتت تخصيصا»[2].

وفي الختام أخلص: إلى ضرورة ترجيح القول القاضي بجواز تخصيص عموم القياس بخبر الواحد، طردًا لقاعدة الجمع بين الأدلة والحجج، وتعويلاً على جواز تخصيص العلّة، وترك القياس للدليل الراجح.

---

(١) انظر: المحصول: ١٢٨/٦.

(٢) نقلا عن: الاعتصام: ١٦٤/٢، الموافقات: ١٥١/٤، الجواهر الثمينة: ٢١٩، منتهى الوصول: ٢٠٧.

أثر الاختلاف في مسألة تخصيص القياس بخبر الواحد:

لقد كان لذاك التباين في الأقوال أثر بالغ في الاختلاف في كثير من الفروع الفقهية، أذكر منها:

١ ـ حكم سؤر الحيوان الحيّ:

إنّ الحياة علّة في طهارة عين الحيوان، قياساً على موته الذي يعتبر سبباً في نجاسته بالشرع؛ إذا تمّ ذلك بغير ذكاة.

وعليه: فإنّ سؤر الحيّ طاهر كذلك، عملاً بمقتضى العموم.

إلاّ أنّ الفقهاء اختلفوا في طرد هذا القياس؛ فذهب الإمام الشافعي إلى تخصيص عمومه بحديث ولوغ الكلب[١]، حيث رأى أنّ ظاهر هذا الخبر يوجب نجاسة سؤره.

بينما ذهب الإمام مالك إلى تقديم عموم القياس، لأنّ ظاهر القرآن يعضده، وحمل الحديث الوارد على أنّه عبادة غير معلّلة، وأنّ الماء الذي يلغ فيه ليس بنجس[٢].

٢ ـ حكم البناء في الصلاة للرّعاف:

يقتضي القياس عدم جواز البناء في الرّعاف، لأنّه في حكم الحدث،و كلاهما يمنع من تتابع الصلاة.

وهو قياس تعلق به المسور بن مخرمة، والحسن البصري، والشافعي في أحد قوليه.

إلاّ أنّ السنّة وردت بترك التتابع في الرّعاف، فأجازت البناء فيه على ما قد سبق من الصلاة؛ لقوله ﷺ: «**إذا قاء أحدكم في صلاته أو رعف فلينصرف وليبن على ما مضى من صلاته ما لم يتكلم**»[٣] وهو مذهب

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٢٠/١، ٢١، عقد الجواهر الثمينة: ١٣/١، المجموع: ٢٢٥/١.

(٣) تقدم تخريجه.

الجمهور؛ تعلقاً بالأثر وتخصيصاً لعموم القياس[1].

٣ ـ بيع العرايا:

إنّ العلّة في تحريم الربّا هي حصول التغابن بالتفاضل في الأموال بين المتعاملين. وعموم هذه العلّة يشمل بيع العرايا؛ لأنّه بيع رطب بتمر، والمماثلة بينهما مجهولة، وهي كالعلم بالتفاضل؛ مما يوجب تحريمها طرداً للعلّة المذكورة.

إلاّ أنّ السنّة استثنت من المزابنة المحرمة بيع العرايا، وفي ذلك تخصيص للعلّة بما روي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) من «أنّ رسول الله ﷺ رخص في بيع العرايا بالتمر فيما دون خمسة أوسق»[2].

٤ ـ حكم المزارعة والمساقاة:

إنّ عموم القياس يقتضي عدم جواز المزارعة والمساقاة؛ لأنّهما استئجار للمزارع والساقي ببعض الخارج من عمله، وهو منهيٌّ عنه.

تحرير ذلك: أنّ أجر المزارع إمّا أن يكون معدوماً؛ لعدم وجوده عند العقد، أو يكون مجهولاً؛ لجهالة المقدار الذي تخرجه الأرض. وكلّ من الجهالة والانعدام مفسد لعقد الإجارة.

وهو متعلق أبي حنيفة وزفر في تحريم المزارعة والمساقاة، والشافعي في عدم تجويز المزارعة.

وتعلق غيرهم من الفقهاء بجوازهما واستثنائهما من عموم النّهي تخصيصاً، وتعويلاً على الأثر[3].

---

(١) انظر: البيان والتحصيل: ٣٩٤/١، بداية المجتهد: ١٣٠/١، مجمع الأنهر: ١١٣/١، البحر الرائق: ٣٨٩/١، الحاوي: ١٨٥/٢، المغني: ٣٣٤/٢، الاستذكار: ٢٧٣/٢.

(٢) انظر: الاستذكار: ١١٨/١٩ وما بعدها، كشف الأسرار: ٧٠٧/٢، إحكام الفصول: ٥٦٤، شرح الكوكب المنير: ٢٦٧/٣.

(٣) انظر: مغني المحتاج: ٤٢١/٣، المغني: ٢٦٤/٧، ٢٦٥، بدائع الصنائع: ٢٦٩/٥، المقدمات: ٥٤٨، ٥٥٢.

٥ ـ الشاة المصرّاة:

إنّ إيجاب صاع لتمر في المصراة عوضاً عن اللبن محتلب منها، يخالف عموم العلّة القاضية بأنّ تماثل الأجزاء يوجب المثل في ضمان المثليات. مما دفع بعض الفقهاء؛ كالحنفية والمالكية ـ فيما يروى عنهم ـ إلى ردّ حديث الشاة المصراة؛ تمسكا بتلك العلّة.

وحمل غيرهم العموم على غير ما يقتضيه الخبر من صور ـ تقديماً للنّصوص على القياس ـ فإن شئت قل: هذا تخصيص للقياس بالخبر؛ تعلقاً بجواز تخصيص العلل.

كما لك أن تقول: هذا تقديم للحديث على القياس، إن كنت ممن لا يجيز تخصيص العلل الشرعية[1].

٦ ـ حكم من أكل أو شرب ناسياً وهو صائم:

يقتضي القياس فساد صوم من أكل أو شرب ناسياً؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يبقى مع وجود ما ينافيه.

أصل ذلك: الطهارة مع الحدث، والاعتكاف مع الخروج من غير حاجة.

لكنّ هذا العموم عورض بقوله ﷺ: «**من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه، فإنما أطعمه الله وسقاه**»[2].

فذهب الحنفية والشافعية إلى العمل بمقتضى الأثر استحساناً على أصول المذهب الحنفي.

ومن تمسك بالقياس (كالمالكية) قال: من خرم إمساكه سهواً، فقد

---

(١) انظر: تأسيس النّظر: ١٥٦، أصول السرخسي: ٣٤١/١، إكمال إكمال المعلم: ٣٣٠/٥ وما بعدها، الاستذكار: ٨٨/٢١ وما بعدها.

(٢) أخرجه أحمد: ٤٢٥/٢ عن أبي هريرة، ورواه مسلم: كتاب الصيام (١٣)، باب (٣٣): أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، رقم (١١٥٥) عن أبي هريرة.

أفسد صومه، وعليه القضاء في الفرض؛ طرداً لقاعدة الجريان، وعملاً بقوله تعالى ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى الَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧]، الذي قوى دلالة القياس. على معنى: أنَّ الخبر يتعارض ومقتضى الآية في كون الناسي غير متمم.

بالإضافة إلى أنّ الإمساك أحد أركان الصوم، فكان تركه نسياناً في إفساده كتركه عمداً، كما هو الشأن بالنسبة للنيّة[1].

⇦ المبحث الثالث: تعارض القياس مع خبر الواحد من كل وجه:

ذكرت في المباحث المتقدمة، أنّ التعارض بين خبر الواحد والقياس قد يكون من قبيل مخالفة الخاص للعام، فيجمع بينهما، لأنّ في ذلك إعمالاً لحجتين صحيحتين، ولا يصار إلى غير هذا الترجيح ما لم يتعذر.

أما إذا كان التخالف بينهما من قبيل التعارض الكلي، فإنّ النّظر فيه خاضع للاجتهاد، ونسبة الأقوال فيه إلى الأئمة الأعلام مبنية على الاستقراء والحصر؛ لأنّه لم يرو عنهم نصّ في هذا الشأن.

هذا ما جعل تصنيف الآراء والإحالة عليها، متناقضاً في غالب الأحيان.

فمالك ـ مثلاً ـ يخرج كثيرون من أتباعه مذهبه على قولين، كذلك علماء الحنفية بالنسبة لإمامهم ـ على تفصيل عندهم ـ والحكم في صحة العزو وهو التتبع المطلق للآثار التي بنيت على الخلاف في هذه المسألة، مع بيان الدوافع المقاصدية التي استند إليها كل إمام في تقديم أحد الدليلين على الآخر حال التنافي من كل وجه.

والكلام في هذا الموضع بين المختلفين يطول، ولكل طائفة أصوليّة حجج تقصّاها أصحابها، كلٌّ لمذهبه.

فمنهم من انتصر إلى النّص ودلالته، فقدّم خبر الواحد على القياس؛ لأنّ الشرط في حجية الرأي هو أن لا يكون مخالفاً للنّصوص.

---

(١) انظر: المعونة: ٤٧١/١، كشف الأسرار: ١١/٤.

ومنهم من قدم القياس، موازناً بين احتمال سهو الراوي أو الكذب عليه، وبين قوة الظن الحاصل بالقياس، ومنهم من اختار التفصيل وجهة له، وتقريباً بين المذاهب الأصولية المتعارضة.

والكلام بين المتنازعين ذو شجون، وفيه الصفاء والأجون[1]، ولا تستنكر فيه الأمارات والظنون؛ لأنّ النّظر في مآل هذا التعارض - كما قلت - للاجتهاد.

أمّا بسط الأقوال، وحكاية الألفاظ ففيما يلي:

المسألة الأولى: مذهب من قدم خبر الواحد على القياس مطلقاً:

ذهب أكثر الأصوليين؛ وهم الشافعية، والحنابلة، وبعض الحنفية، وهو منسوب إلى أبي حنيفة ومالك - في رواية المدنيين عنه - إلى تقديم خبر الواحد على القياس، إذا كان كل واحد منهما مبطلاً لكل مقتضيات الآخر، حيث يتعذر الجمع بينهما. وأمارة ردّ القياس عندهم هي أن يكون معارضاً للنّص[2].

ولهم في ذلك مدركات ومتعلقات، أذكر منها:

١ - قوله عزّ وجل ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١].

ووجه التمسك بهذه الآية: هو أنهّا أصل في وجوب اتباع النبي ﷺ والاقتداء به في أقواله وأفعاله وتقريراته، وكل ما ثبت نقله عنه ﷺ والقول بالقياس حال وجود الخبر استدراك عليه ﷺ وهو معارض لمقتضى هذه

---

(١) الآجن: الماء المتغير الطعم واللون، يقال: أجن الماء يأجِنُ ويأجُن أجْنا وأجُونا. انظر: لسان العرب: ٨٢/١.

(٢) انظر: تأسيس النظر: ٩٩، المحصول: ٤٣١/٤ وما بعدها، شرح اللمع: ٦٠٩/٢، البحر المحيط: ٢٥١/٦، وما بعدها، الفصول في الأصول: ١٤٠/٣، التبصرة: ٣١٦، التمهيد في أصول الفقه: الكلوذاني: ٤٤، إعلام الموقعين: ٣٨٤/١، حصول المأمول من علم الأصول: ٥١.

الآية، مما يدلُّ على أنّ خبره مقدم على قياس غيره[1].

ـ وقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَآ أَنزَلْنَا مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِى ٱلْكِتَٰبِ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ يَلْعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ﴿١٥٩﴾﴾ [البقرة: ١٥٩].

ـ وقوله تعالى ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ [آل عمران: ١٨٧].

والحجة في هذه الآية: هي أنّ من أظهر نصّاً فيه حكم الشرع، لزم قبول قوله إذا كان معتمداً في ضبطه ونقله؛ لأنّ الدلالة قد قامت على أنّ غير العدل لا يقبل خبره.

فإذا كان الأمر كذلك لم يجز ردّ المنقول بالقياس، لما يترتب عليه من إبطال قول العدل الضابط.

قال الجصاص ـ معللاً ـ «ولأنّ الله تعالى أمرنا بقبول المنصوص، والحكم به، من غير اعتبار لقياس معه»[2].

٢ ـ أمّا الاستدلال بالسنّة فحاصله: ما روي من أنّ الرسول ﷺ لما بعث معاذ بن جبل ـ رضي الله عنه ـ إلى اليمن قاضياً، قال له: «**كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟** قال: أقضي بكتاب الله، قال: **فإن لم تجد في كتاب الله،** قال: فبسنّة رسول الله ﷺ، قال: **فإن لم تجد في سنة رسول الله ﷺ ولا في كتاب الله،** قال: أجتهد رأيي ولا آلو، فضرب رسول الله ﷺ صدره، وقال: **الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله**»[3].

ووجه الدلالة فيه: أنّ معاذ بن جبل (رضي الله عنه) رتب العمل بالقياس على السنّة، ومن غير تفريق بين التواتر منها والآحاد. وأقرّه على

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام: ابن حزم: ٩/٨، أحكام القرآن: ابن العربي: ١٧١٣/٤، ١٧١٤.

(٢) الفصول في الأصول: ١٤٠/٣ بتصرف.

(٣) تقدم تخريجه.

ذلك النبّي ﷺ، وحمد الله على توفيقه للصّواب، مما يدل على أنّه لا مدخل للنَّظر مع حجة الأثر، ويدل أيضاً على أنّ الاشتغال بالقياس مع وجود السنّة لا يجوز[1].

٣ ـ الاحتجاج بعمل الصحابة ومن تبعهم:

لقد اشتهر عن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ الوقوف عند النّصوص والآثار، ولم يرو عن أحد منهم أنّه عرّج على القياس والنَّظر مع صحة الأثر، والشواهد على ذلك لا حصر لها.

ومن أمثلة ذلك:

ـ ما روي عن عمر (رضي الله عنه) من أنّه ترك العمل بالقياس القاضي بالتفاضل في أروش الأصابع تبعاً لتفاوت منفعتها، لورود الخبر بخلافه؛ حيث قال رسول الله ﷺ: «**في كل أصبع من أصابع اليد والرجل عشر من الإبل**»[2].

فرجع الفاروق إلى العمل بمقتضى هذا الخبر بعدما قضى في الخنصر بست من الإبل، وفي البنصر بتسع منها، وفي الإبهام بخمسة عشر منها، وفي كل من الوسطى والسبابة بعشر من الإبل.

وكان ذلك بوجود الصحابة، ولم ينكروا عليه، فكان إجماعاً، وفي ذلك إيذان بتقديم خبر الواحد على القياس[3].

---

(١) انظر: المحصول: ٤/٤٣٤، إحكام الفصول: ٥٩٩، شرح اللمع: ٢/٦٠٩، ٦١٠، البلبل في أصول الفقه: الطوفي: ١٦٦، التبصرة: ٣١٧: التمهيد في أصول الفقه: الكلوذاني: ٢/٩٥، إكمال إكمال المعلم: ٥/٣٣٢.

(٢) بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ:

رواه أبو داود: كتاب الديات (٣٣)، باب (١٩): في دية الخطأ شبه العمد، رقم (٤٥٥٦) عن أبي موسى. ورواه ابن ماجه: كتاب الديات (٢١)، باب (١٨): دية الأصابع، رقم (٢٦٥٣)، ورواه النسائي: كتاب القسامة (٤٥)، باب (٤٤ -٤٥): عقل الأصابع، رقم (٤٨٦٠) عن أبي موسى.

(٣) انظر: قواطع الأدلة: ٢/٣٦١، كشف الأسرار: ٢/٧٠٠، تيسير التحرير: أمير بادشاه: ٣/١١٧، التعارض والترجيح عند الأصوليين وأثرهما في الفقه الإسلامي: ٢٤٩.

ـ وما روي من أنّ عمر (رضي الله عنه) كان يفتي بعدم توريث المرأة من ديَّة زوجها؛ تعويلا على القياس؛ لأنّ ثبوت الميراث يكون بملكه قبل الموت، والزّوج لا يملك الديّة حيًّا، بل يملكها الورثة جبراً لمصيبة القرابة. ولكنّه (رضي الله عنه) ترك رأيه لما أخبره الضحاك بن سفيان بأنَّ رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورِّث امرأة أشيم الضبابي من ديَّة زوجها. وكان ذلك بمشهد من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ ولم ينكره منكر، فثبت أنّه إجماع[1].

ومن حججهم: قول عمر (رضي الله عنه) «إياكم والرأي؛ فإنَّ أصحاب الرأي أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يعوها وتفلتت منهم أن يحفظوها؛ فقالوا بالدين برأيهم»[2].

ـ وما روي من أنَّ أبا بكر (رضي الله عنه) نقض حكماً قال فيه برأيه، وأعمل حديثا سمعه من بلال (رضي الله عنه)[3].

ـ وما نقل من أنّ ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ ترك رأيه في المزارعة بالحديث الذي سمعه من رافع بن خديج قال (رضي الله عنه) «كنّا لا نرى المخابرة بأساً، حتى أخبرنا رافع بن خديج، أنّ النبيّ ﷺ نهى عنها فتركناها»[4].

ومن أخبار التابعين في تقديم الأخبار على الرأي: ما يروى من رجوع عمر بن عبدالعزيز عن حكمه بردّ الغلَّة على البائع عند الردّ بالعيب، ونقضه لذلك القضاء الذي أبرمه بالخبر الذي روي له.

عن ابن أبي ذئب، عن مخلد بن خفاف، قال: «ابتعت غلاماً فاستغللته ثم ظهرت منه على عيب فخاصمت فيه إلى عمر بن عبدالعزيز،

---

(١) انظر: المحصول: ٤٣٤/٤، قواطع الأدلة: ٣٦٩/٢، كشف الأسرار: ٧٠٠/٢، تيسير التحرير: ١١٧/٣.

(٢) انظر: جامع بيان العلم وفضله: ٤٧٧، إعلام الموقعين: ٥٥/١، المحصول: ٤٣٣/٤

(٣) انظر: قواطع الأدلة: ٣٦٩/٢، المحصول: ٤٣٤/٤، المعتمد: ١٦٤/٢.

(٤) انظر: الفصول في الأصول: ١٤٠/٣، قواطع الأدلة: ٣٦٩/٢.

فقضى لي بردّه، وقضى عليّ بردّ غلّته. فأتيت عروة فأخبرته. فقال: أروح إليه العشيّة فأخبره أنّ عائشة - رضي الله عنها - أخبرتني أنّ رسول الله ﷺ قضى في مثل هذا أنَّ الخراج بالضمان فعجلت إلى عمر فأخبرته ما أخبرني عروة عن عائشة عن الرسول ﷺ فقال عمر: فما أيسر عليّ من قضاء قضيته الله يعلم أني لم أرد فيه إلاّ الحق فبلغني فيه سنّة عن رسول الله ﷺ فأردّ قضاء عمر، وأنفذ سنّة رسول الله ﷺ فراح إليه عروة، فقضى لي أن آخذ الخراج من الذي قضى به عليّ له»[1].

وهناك أخبار أخرى ذمّ فيها الصحابة وغيرهم الرأي والقياس، وتمسكوا بما ورد عن النبيّ ﷺ وقد تقدم شيء من ذلك في حجية القياس، ولولا كراهة التطويل لأعدت القول ها هنا؛ ولكن التنبيه على أنّ ذلك قد أوضح في أول باب يغني عن ذلك.

والقول الملخص في ذلك: هو أنّ الخلفاء الراشدين ونظرائهم كانوا إذا نزلت بهم النّازلة سألوا الصحابة عن سنّة رسول الله ﷺ ولم يفزعوا إلى القياس إلاّ بعد فقدان الأثر، وكانوا لا يرضون عن المنقول بديلاً، فدلّ ذلك على أنّ خبر الواحد مقدم على القياس.

٤ - ومن المتعلقات العقلية لهذا المذهب:

أنّ التمسك بالقياس يتمّ بخمس مقدمات:

(أ) - ثبوت حكم الأصل.

(ب) - الاجتهاد في استخراج علّة الأصل.

(ج) - حصول تلك العلّة في الفرع المقيس.

(د) - تعيين الوصف.

---

(١) أخرجه أحمد: ٤٩/٦، ورواه أبو داود: كتاب البيوع، باب: فيمن اشترى عبداً رقم (٣٥١٠)، ورواه الترمذي: كتاب البيوع، رقم (١٢٨٥)، والنسائي: كتاب البيوع، رقم (٤٥٠٢)، وابن ماجه: : كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، رقم (٢٢٤٣)

(هـ) ـ انتفاء المانع في الفرع.

(و) ـ وجوب العمل بمثل هذه الدلالة.

وإذا كان دليل الأصل خبراً، فالنّظر يكون فيه في تسعة أمور؛ الستَّة المذكورة هاهنا، مع إضافة مقدمات الخبر. أمَّا التمسك بالخبر فيقتصر فيه على ثلاث مقدمات:

(أ) ـ ثبوته عن رسول الله ﷺ.

(ب) ـ دلالته على الحكم.

(ج) ـ كونه حجة معمولاً بها.

والقاعدة العقلية تقتضي المصير إلى ما قلّت محالّه الاجتهادية؛ لأنّه أسلم من الوقوع في الخطأ، خاصة في موضع تشريع الأحكام. وذلك نصّ في وجوب تقديم خبر الواحد على القياس حال التعارض[١].

وأنّ مستند الخبر كلام النبي ﷺ وهو معصوم عن الزلل، أمَّا مستند القياس وهو اجتهاد المجتهد وقدرته على الاستنباط وهو غير معصوم. فبان الفرق.

دلَّت هذه المقابلة على أنّ التمسك بما هو مظنة لإثارة غلبة الظن أولى في الاعتبار من غيره، وتقديم كلام المعصوم أحوط وأسلم[٢].

وأنّ القياس يدلُّ على قصد الشارع بالاستدلال والاستنباط، أمَّا الخبر فإنّه يدُّل على قصده بصريحه، ولا خلاف في قوة الاحتجاج بالصريح، فكان أولى بالتقديم من غيره[٣].

---

(١) انظر: التبصرة: ٣١٨، المحصول: ٤/٤٣٥، ٤٣٦، التمهيد في أصول الفقه: ٢/٩٦، ٩٧، نهاية السول: ٢/٣٥٤، مناهج العقول: ٢/٣٥١، ٣٥٢، شرح الكوكب المنير: ٢/٥٦٧، إرشاد الفحول: ١/٢٣١.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٢/٥٦٦، دراسات أصولية في السنة النبوية: ٢٦٦.

(٣) انظر: اللمع: ١٥٨، إحكام الفصول: ٦٠٠.

وأنّ القياس يفتقر في إثبات حجيته وبيان حكم أصله إلى النّص، ولا يفتقر خبر الواحد إلى غيره؛ لأنّه أصل بنفسه.

وعليه: فإذا كانت الآحاد من أُصول القياس، وكان القياس فرعاً عنه، فكيف تترك الأصول بالفروع؟![1].

كما أنّ عدالة الراوي وصدقه يقتضيان سكون النفس على تبليغه وقوله: هذا نص الحكم، بخلاف القائس؛ فإنّه لا يتجرأ على إثبات الحكم الذي اجتهد فيه على أنّه حكم لله تعالى قطعاً. فكان للخبر مزيّة على النّظر[2].

ثم إنّ إثبات الأحكام بالآحاد يدلي إلى النبيّ ﷺ بغير واسطة، وإثبات الحكم بالقياس يستند إلى قول النبي ﷺ بواسطة. فكان إثبات الأحكام بالخبر أولى[3].

ولو ورد نصٌّ عن النبي ﷺ على علّة حكم ما، ونصٌّ يخالف تلك العلّة، قدم نصه على الحكم على نصه المعلل، وهذا يستلزم تقديم نصه على الحكم على القياس المستنبط بالاجتهاد.

مثال ذلك: لو قال رسول الله ﷺ «تجلد الأمة خمسين لرقها»، ثم قال «يجلد العبد مائة» كان المصير إلى جلد المائة مقدماً على القياس على الأمة لعلّة الرّق.

تحرير ذلك: أنّ القياس يدلّ على قصد صاحب الشرع ظناً واجتهاداً، والخبر يدلّ على قصده صراحة فيقدم[4].

---

(١) انظر: المعتمد: ١٦٤/٢، الإحكام: الآمدي: ١٢٢/١، التقرير والتحبير: ٣٠١/٢، الحاوي: ١٠٣/١٦، شرح تنقيح الفصول: ٣٨٧، ٣٨٨.

(٢) انظر: الفصول في الأصول: ١٤١/٣.

(٣) انظر: المعتمد: ١٦٥/٢، قواطع الأدلة: ٣٧٢/٢، ٣٧٣.

(٤) انظر: التمهيد في أصول الفقه: ٩٦/٢، إحكام الفصول: ٦٠١، شرح اللمع: ٦١١/٢، العدة في أصول الفقه: ٨٩١.

وأنّ الخبر يفيد اليقين بأصله، لأنّه قول النبي ﷺ وبهذا الاعتبار لا يحتمل الخطأ، وإنَّما الشبهة طرأت عليه من جهة النقل، فاحتمل السهو والنسيان، وهو احتمال عارض.

أمَّا القياس فهو محتمل بأصله؛ لأنّ كلّ وصف في النّص يحتمل أن يكون علّة مؤثرة في الحكم، ويحتمل ألاّ يكون، ولا تتحقق العلّة قطعاً إلاّ بنصّ أو إجماع، وهو أمر عارض.

وعليه: فإنّ الخبر مقدم على القياس؛ لأنّ الاحتمال في القياس أصل، وفي الخبر عارض[1].

كما أنّ حكم الحاكم في ما فيه خلاف ينقض بالنّص، أمَّا القياس فلا ينقض به حكم الحاكم، فدلّ على أنّ النّص أقوى من القياس فيقدم عليه[2].

ثم إنّ دلالة الألفاظ ـ كما يقول السمعاني ـ لا تستنبط من غيرها، وأمَّا القياس فهو مستنبط من الألفاظ، فكانت الألفاظ أقوى في الدلالة[3].

ومن أدلتهم: ما ذكره الباجي في إحكامه؛ حيث قال: «لو سمع النّص والقياس المخالف له من رسول الله ﷺ لتقدم النّص فيما تناوله على القياس، فبأن يقدم على قياس لم يسمع منه أولى»[4].

ثم إنّ الوصف الذي أناطه المجتهد بالحكم يشبه الخبر من حيث أنّ الحكم يضاف إليهما، كما أنَّ الوقوف على تأثير ذلك الوصف هو بمنزلة سماع الخبر من الراوي، والقياس عمل بذلك الوصف، وتعدية حكمه إلى الصورة المقيسة، فالعمل بذلك الوصف هو بمنزلة العمل بالخبر.

---

(١) انظر: تيسير التحرير: ١٢٠/٣، كشف الأسرار: ٧٠٠/٢.
(٢) انظر: شرح اللمع: ٦١١/٢.
(٣) المرجع نفسه: ٣٧٤/٢.
(٤) ٦٠١.

لكن الوصف ساكت عن البيان؛ لأنّ المجتهد جعله دليلاً على الحكم بإشارة من الشرع، أمّا الخبر فهو بيان بنفسه حقيقة؛ لأنّه ناطق بالحكم، فكان أقوى من ذلك الوصف في إظهار الحكم وإثباته(١).

* **التعقيب على الأدلة المذكورة:**

١ ـ إنَّ الاستدلال بمقتضى قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ [الحجرات: ١]، لا يستقيم من عدّة أوجه، أذكر منها:

الوجه الأول: إنّ التمسك بعمومها يؤدي إلى إبطال الاحتجاج بالقياس مطلقاً، وذلك يتعارض مع أصول المخالف القاضية بحجية القياس، والمجيزة لتخصيص عموم الخبر بالقياس حال التعارض الجزئي.

الوجه الثاني: وإنّ الذي أمر المجتهدين بعدم التقديم بين يدي الله ورسوله، هو الذي أمر المكلفين بالاعتبار، فقال في محكم تنزيله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢] ومعلوم أنَّ تقديم إحدى الآيتين على الأخرى في الحجية، هو من قبيل الترجيح بدون مرجح، لهذا ينبغي على المجتهد أن يلتمس القرائن في تقديم القياس على الخبر أو العكس.

الوجه الثالث: ثم إنّ الروايات اختلفت في سبب نزول هذه الآية على خمسة أقاويل ـ كما نقله ابن العربي(٢) ـ والأصل الجامع لها: هو أنهَّا تخص على متابعة النبي ﷺ والاقتداء به في أقواله، وأفعاله، وتقريراته.

ومن جملة أفعاله ﷺ العمل بالقياس، وقد تقدم بيان ذلك في حجية القياس فلينظر.

الوجه الرابع: كما أنّ أصل القياس قد يكون راجحا على الخبر؛ وذلك إذا استند الأصل إلى نصّ قويّ في دلالته من خبر الواحد؛ مما

(١) انظر: كشف الأسرار: ٧٠١/٢.
(٢) انظر: أحكام القرآن: ١٧١٢/٤، ١٧١٣.

يجعل الاستدلال بالآية على الوجه الذي أراده الخصم، يرد هذا الاحتمال.

وعليه: فإنَّ المخالف لم يوفق في استدلاله، وذلك بالنَّظر إلى تلك التوجيهات.

إنّ الوعيد الذي يلحق الكاتمين لما أنزل الله من البيّنات والهدى، يعمّ المنصوص عليه ومعقوله؛ لعموم اسم الهدى.

قال القرطبي: «قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَٱلْهُدَىٰ﴾ يعمّ المنصوص عليه والمستنبط؛ لشمول اسم الهدى للجميع»[1].

وتقرير ذلك: أنَّ من أظهر حكم الله ـ نصًا أو قياسًا ـ وجب قبول قوله عملاً بمقتضى ما ذكر من آيات.

وعليه: فلا دليل لمن ردّ القياس بموجب الآية السابقة، وبحجة أنّ الله أمرنا بقبول المنصوص فقط.

٢ ـ أمَّا الاحتجاج بحديث معاذ (رضي الله عنه) فهو مطعون فيه سنداً ومتناً.

تلخيص ذلك:

أ ـ أنّه حديث مرسل، والمرسل ليس بحجة.

ب ـ وأنّ في قوله: «**فإن لم تجد في كتاب الله**» مناقضة صريحة لقوله تعالى: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾ [الأنعام: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾ [الأنعام: ٥٩].

ج ـ كما أنّ في قوله: «أجتهد رأيي» خطأ واضحاً؛ لأنّ الاجتهاد في زمان التشريع، ونزول الأحكام، لا يجوز.

د ـ ثم إنّ التنصيب للقضاء يقتضي أهلية كاملة، وشروطا خاصة في

---

(١) انظر: تفسير القرطبي: ١٨٥/٢.

القاضي، مع وجوب التأكد من توفر تلك الشروط قبل التنصيب لا بعده. إذا كان هذا مسلما، فكيف يُسأل معاذ عما به يقضي بعد تنصيبه؟!.

هـ ـ كما أنّ مقتضى الحديث يشير إلى ضرورة الامتناع عن الاجتهاد حال وجود الكتاب أو السنّة، وأن لا يعرّج المجتهد إلى القياس إلاّ عند عدم وجدان النَّص. وهذا باطل؛ لأنّ تخصيص النَّص بالقياس جائز.

و ـ وعلى التسليم بصحته، فهو خبر واحد، ورد في إثبات ما تعمّ به البلوى؛ أي: إثبات القياس وحجيته، وما كان كذلك وجب بلوغه حد التواتر، فلمَّا لم يكن كذلك: علم على أنّه ليس حجة. هذا على أصول الحنفية.

ز ـ كما أنَّ تقريره ـ عليه الصلاة والسلام ـ معاذاً حين أخّر القياس عن الخبر، منقوض بتقريره (عليه السلام) تأخير السنّة عن الكتاب، مع العلم أنهّما يتعارضان اتفاقا، ومقتضى حجة الخصم تقديم الكتاب على السنَّة مطلقاً[1].

٣ ـ أما التمسك بدعوى الإجماع، فهو مردود بمثله؛ لأنّه قد اشتهر من الصحابة الأخذ بالقياس وردّ الخبر في عدّة وقائع. كما سيبيّن ذلك في أدلة القول الثاني (قول من قدم القياس على خبر الواحد)[2].

٤ ـ وعورض معقولهم بما يلي:

ـ بأنَّ التمسك بالخبر يتم بمقدمات عديدة كالقياس؛ وذلك باعتبارات مختلفة:

٥ ـ باعتبار قيد العدالة: فإنَّه يحتمل كذب الراوي، وفسقه، ونسيانه، وخطأه.

وباعتبار الدلالة: فإنَّ خبر الواحد يحتمل الاشتراك، والإضمار، والتجوز، وغيره مما هو خلاف الظاهر.

---

(١) انظر: المحصول: ٣٩/٥ وما بعدها، إرشاد الفحول: ١٤١/٢، وما بعدها.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٧٠١/٢، مناهج العقول: ٣٥٢/٢، فواتح الرحموت: ١٧٨/٢.

وباعتبار الحكم: فإنَّه يرد على الخبر احتمال النسخ والمعارض.

أمَّا القياس: فلا ترد عليه تلك المقدمات: مما يجعل الظن الحاصل في كلّ من الخبر والقياس متساوياً[1].

قال صاحب الفواتح: «وعورض بمقدمات الخبر: الإسلام، والعدالة، والضبط، ونفي النسخ، ونفي المعارض، فالظن الحاصل بالخبر أيضاً مثل الحاصل بالقياس لكثرة مقدماته، ووجود الشبهات فيها»[2][3].

أمَّا قولهم: بأنَّ مستند الخبر أقوى من القياس، فإنَّ ذلك ينتقض عليهم إذا كان أصل القياس نصاً قاطعاً دلّ عليه كلام المعصوم.

أمَّا ما ذكره المخالف من أنّ خبر الواحد أصل للقياس، وأنّه لا يجوز أن يترك الأصل بالفرع، فإنّ الإجابة عليه من وجوه عدّة:

أ ـ إذا كان القصد بقولكم هذا، هو أنّ خبر الواحد يدّل على صحة العمل بالقياس، فهذا لا يصح؛ لأنّ العمل بالقياس لا يصار إليه إلاّ بدليلٍ قطعي.

ب ـ وإن كان المراد من تلك المقولة، هو أنّ خبر الواحد أصلٌ للقياس الذي وقعت المعارضة به، وأنّ القياس قياس على حكمه، فإنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ أصل القياس هو غير هذا الخبر.

ج ـ وإن كان المراد بذلك هو أنَّ الخبر أصل للقياس في الجملة؛ لأنّ القياس يستند إلى أخبار الآحاد، قلت: إن كان ذلك قصدهم، فإنَّ هذا التوجيه ينتقض عليهم إذا كان أصل القياس دليلاً قاطعاً؛ على معنى: أنّ

---

(١) انظر: الإحكام: الآمدي: ١٢١/٢، فواتح الرحموت: ١٧٩/٢، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٤٩٦، ٤٩٧.

(٢) المرجع نفسه: ١٧٩/٢.

(٣) إنَّ القول بتقديم القياس؛ لكثرة مقدمات خبر الواحد، سليم إذا كان أصل القياس نصاً قطعيا أو إجماعًا. أمَّا إذا كان خبراً واحداً، فيرد عليه ما ورد على الخبر من مقدمات وشبهات.

حمل إيراد الخصم على ذلك المحمل إنَّما يلزم من قال: إنّ القياس على خبر الواحد أولى من الخبر المعارض للقياس، ولا يلزم من قال: إنّ القياس يقدم على خبر الواحد إذا كان أصل القياس دليلاً قاطعاً[1].

د ـ ثمّ إنّ النّص الذي هو أصل القياس غير النّص الذي قدم عليه القياس فلا تناقض، فلم يقدم الفرع على أصله بل على غير أصله، كما ذكر القرافي[2].

٦ ـ أمَّا تعلقهم بدليل انتفاء الواسطة في إثبات الحكم بخبر الواحد بخلاف القياس، فإنّ الإجابة عليه من وجهين:

أ ـ إن كان لإثبات الحكم بخبر الواحد هذه الخاصيَّة والمزيّة، فإنَّ لإثبات الحكم وإظهاره بالقياس خاصيّة أخرى؛ ألا وهي استناده إلى أصل معلوم بدليل قطعي.

معنى ذلك: أنّ خبر الواحد يستند في وجوب العمل به إلى أصل معلوم، كذلك القياس؛ فإنّه يستند إلى أصل دلّ على العمل به، وأثبتت حجيته.

ب ـ كما أنّ العمل بالقياس مرهون بالاجتهاد في الأمارة، كذلك العمل بالخبر؛ فإنّه يفتقر إلى الاجتهاد في أحوال المخبرين، فتساوى القياس والخبر في هذه الجهة[3].

واعترض على دليل الخصم القاضي بأنّ الاحتمال في القياس أصل، وفي الخبر عارض ـ بأنَّ الخبر لا يكون يقيناً بأصله إلاّ إذا علم أنّه خبر الرسول ﷺ فكيف يكون ذلك كذلك وقد وقعت الشبهة في الطريق[4].

هذا ويمكن للمحتج على أنصار المنقول أن يفحمهم بحجة عدم

(١) انظر: المعتمد: ١٦٥/٢.
(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول: ٣٨٨.
(٣) انظر: قواطع الأدلة: ٣٧٣/٢.
(٤) انظر: الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٤٩٥.

اطراد فروعهم مع أصلهم القاضي بتقديم خبر الواحد على القياس مطلقاً، إذا أثبت بدليل الاستقراء أنّ بعض جزئياتهم الفقهية قائمة على خلاف قواعدهم.

ولبيان هذا المسلك وتوجيهه ألتمس الفروع التالية:

١ ـ حكم البناء في الرّعاف عند من قدم خبر الواحد على القياس:

إذا غلب الرّعاف المكلف وهو في الصلاة، ففي مذهب الشافعية قولان:

أحدهما: يتوضأ ويبني على صلاته ما لم يتطاول الفصل، أو يأتي بما يخالف الصلاة من أكل، أو كلام...و هو مذهب الشافعي في القديم. ودليله في ذلك قوله ﷺ: «**إذا قاء أحدكم في صلاته، أو رعف فلينصرف وليبن على ما مضى من صلاته ما لم يتكلم**»[١].

والقول الثاني: وهو الصحيح من مذهبه الجديد، يقتضي بطلان صلاة الراعف، وعدم جواز البناء، بل يجب استئناف الصلاة.

قال الإمام النووي: «إنّ مذهبنا الصحيح الجديد، أنّه لا يجوز البناء، بل يجب الاستئناف»[٢].

ومستند هذا القول الراجح تقديم القياس على خبر الواحد. وهو مذهب للحنابلة في إحدى الروايات[٣].

---

(١) بنحوه: رواه البيهقي في «السنن الكبرى» باب: ترك الوضوء من خروج الدم من غير مخرج الحدث، ١٤٢/١، عن عائشة. وابن عدي في «الكامل»: ٤٨٠/١، وبمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ: رواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١٩٧): ما جاء في البناء على الصلاة، رقم (١٢٢١).

(٢) انظر: المجموع: ٦/٤.

(٣) انظر: المغني: ٣٣٣/٢، ٣٣٤.

٢ ـ الأفضل في الضحايا عند من قدم الخبر على القياس:

أجمع العلماء على جواز الضحايا من جميع بهيمة الأنعام، ولكنَّهم اختلفوا في الأفضل من ذلك.

فذهب الإمام الشافعي إلى أنّ الأفضل في الضحايا. الإبل ثمّ البقر ثم الكباش؛ عملاً بالقياس على الهدايا بجامع القربة في كل منهما.

قال الشافعي: «والإبل أحبّ إليَّ أن يُضحّى بها من البقر، والبقر من الغنم، والضّأن أحبّ إليّ من المعز»[1].

وقال ابن رشد ـ مبيِّنا لدليل الشافعي ـ: «أمَّا القياس؛ فلأنّ الضحايا قربة بحيوان فوجب أن يكون الأفضل فيها الأفضل في الهدايا»[2].

أمَّا السنّة المخالفة لهذا القياس، فهي أنّه لم يرو عن النبي ﷺ أنّه ضحى بغير الكباش، وفيه دليل على أفضلية الكباش في الضحايا.

٣ ـ التصرف في الغنيمة قبل القسمة عند من قدم الخبر على القياس:

ذهبت الشافعية إلى جواز التبسط في الغنيمة قبل القسمة قياساً على جواز أكل الطعام الثابت بقول ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ «كنَّا نصيب في مغازينا العسل والعنب»[3].

قال في المهذب: «ويجوز ذبح ما يؤكل للأكل، ومن أصحابنا من قال: لا يجوز، والمذهب الأول؛ لأنّه مما يؤكل في العادة فهو كسائر الطعام»[4].

وقال النووي في المنهاج: «وللغانمين التبسط في الغنيمة. قال المحلي: ـ أي قبل القسمة ـ بأخذ القوت. وما يصلح به، ولحم، وشحم،

---

(١) انظر: الحاوي: ١٥/٧٧.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢/٣١٥.

(٣) رواه البخاري: كتاب فرض الخمس، باب(٢٠): ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، رقم (٣١٥٤) وذكره ابن عبدالبر في التمهيد: ٢/٢٠.

(٤) ٥ /٢٧٩.

وكل طعام يعتاد أكله عموماً، وعلف الدواب؛ تبناً، وشعيراً، ونحوهما، وذبح حيوان مأكول للحمه»[1].

وهذا القياس يخالف ما رواه رافع (رضي الله عنه) قال: كنّا مع النبي ﷺ بذي الحليفة، فأصاب النّاس جوع، وأصبنا إبلاً وغنماً، وكان النبي ﷺ في أخريات النّاس، فعجلوا، فنصبوا القدور، فأمر بالقدور فأكفئت، ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير»[2].

ـ والقول الملخص بعد هذا التفريع:

هو أنّ للخصم، أن يجادل بمثل هذه الفروع الفقهية التي بنيت على مسألة تقديم القياس على السنّة، والتي شذت عن أصول أرباب المنقول، فيجعلها إيراداً عليهم. ولكن هل تسلم له هذه التعقيبات، وتلك الاستدراكات؟.

إنّ الإجابة على ذلك، تقتضي منّي أن أسير في ردّ هذه الدعوى على منهجين:

المنهج الأول: توجيه موقف الشافعية والحنابلة من تعارض خبر الواحد مع القياس:

تفرد الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ في بيان الأصول التي اعتمدها في استخراج الأحكام، وكان الأسبق في تدوين علم أصول الفقه، وضبط قواعده، ورسم حدوده.

والذي يهمنا في هذا المقام هو بيان المصادر التي استند إليها في مذهبه، وبيان مراتبها، لحكمة أدخرها إلى حين.

فأدلة الأحكام عنده على مراتب:

أولها: الكتاب والسنّة الثابتة عن النبي ﷺ.

(1) انظر: المحلي على المنهاج: ٢٢٢/٤.

(2) تقدم تخريجه.

الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب أو سنَّة.

الثالثة: قول الصحابي الذي ليس له مخالف.

الرابعة: اختيار أقرب الأقوال إلى الكتاب والسنّة، حال اختلاف الأصحاب.

الخامسة: القياس.

يبيّن ذلك ما ذكره في كتاب الأم، حيث قال: «للعلم طبقات شتى:

الأولى: الكتاب والسنّة إذا ثبتت.

ثمّ الثانية: الإجماع فيما ليس فيه كتاب أو سنَّة.

والثالثة: أن يقول بعض أصحاب النبي ﷺ قولاً ولا نعلم له مخالفاً منهم.

والرابعة: اختلاف أصحاب النبي ﷺ في ذلك.

والخامسة: القياس على بعض الطبقات، ولا يصار إلى شيء غير الكتاب والسنّة وهما موجودان، وإنّما يؤخذ العلم من أعلى»[1].

والقول الوجيز في بيان المقصد من هذا الاستطراد؛ هو أنّ منهج الإمام الشافعي في استنباط الأحكام يتفق ومنهج السلف الصالح؛ حيث كان أصحاب رسول الله ﷺ وقّافين عند ظواهر النّصوص، ومنكرين على كل من يركن إلى الرأي والقياس لإزالة ما صحَّ عندهم من أقواله، وأفعاله، وتقريراته ﷺ.

وعليه: فإنّ في سرد تلك المراتب تصريحاً بأنّ القياس لا يصح عند الشافعي مع وجود الحديث. ويشهد لذلك قوله ـ رحمه الله ـ: «لا نترك الحديث عن رسول الله ﷺ بأن يدخله القياس، ولا موضع للقياس مع السنّة»[2].

---

(١) ٧/٢٨٠، وانظر: الإمام الشافعي: أبو زهرة: ١٦٦، ١٦٧.

(٢) انظر: معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي: السبكي: ٧٨.

وقوله ـ فيما رواه الزعفراني ـ «إذا وجدتم لرسول الله ﷺ سنّة فاتبعوها، ولا تلتفتوا إلى قول أحد»[1].

وقوله: «لا يصح القياس مع نص القرآن أو خبر مسند صحيح، وأمّا عند عدمهما، فإنَّ القياس واجب في كل حكم»[2].

وقوله في حديث بروع بنت واشق: «وإن ثبت عن النبي ﷺ فهو أولى الأمور بنا؛ ولا حجة في قول أحد دون النبي ﷺ، ولا قياس، ولا شيء في قوله إلاّ طاعة الله بالتسليم له، ولم أحفظه من وجه يثبت مثله، هو مرة يقال: عن معقل بن يسار، ومرة معقل بن سنان، ومرة عن بعض أشجع لا يسمّى»[3].

والقول الضابط في ذلك: هو أنّ الأقوال تضافرت على أن السنّة الصحيحة مقدمة على القياس عند الإمام ـ رحمه الله ـ إلاّ ما قام الدليل على طعن في إسناد الحديث أو متنه مما يوجب ردّه اتفاقاً، فإن ذلك ليس محلاً للنزاع.

قال المزني: «إن لم يصح الحديث في بيع الحيوان باللحم، فالقياس أنّه جائز، وإن صحّ بطل القياس واتبع الأثر»[4].

والذي يقطع مادة الإشكال هنا: هو أنّه إذا صح الحديث فهو أولى من الرأي؛ طرداً لأصول الشافعي، ولمراتب أدلته، وجريانها مع الفروع التي بُنيت عليها إلاّ ما شذ منها؛ لعلل اقتضت ذلك ـ كما سيوضح ذلك قريبا ـ قال ابن عبدالبر: «إن صحّ الخبر عن النبيّ ﷺ عند أهل المعرفة بالحديث ما وسعنا إلاّ إتباعه والقول به، ولا يحل لأحد استعمال قياس، ولا معقول مع ثبوت الخبر عن النبي ﷺ بخلافه»[5].

---

(١) انظر: معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي: ٨٣.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٤٦/٧، ٤٧.

(٣) انظر: معنى قول الإمام المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي: ٧٨.

(٤) انظر: الاستذكار: ١٠٩/٢٠.

(٥) انظر: المرجع نفسه: ٥٦/٢٠.

والجحد في هذا المقام، وبعد هذا البيان، إنكار لما ثبت بالبداهة، لأنّ ذا المسكة لا يترك صريح الأقوال ليتعلق بما هو أضعف دلالة منها.

وبنى الإمام أحمد بن حنبل ـ رحمه الله ـ فتاويه على خمسة أصول:

الأصل الأول: النصوص (كتاب والسنة): فإذا وجد الإمام نصاً أخذ به دون الالتفات إلى غيره.

ويشهد لهذا الأصل ما ذكره ابن القيم؛ قال: «لهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة؛ لحديث فاطمة بنت قيس[1]، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر[2]، ولا خلافه في منع المفرد والقارن من الفسخ إلى التمتع؛ لصحة أحاديث الفسخ، وكذلك لم يلتفت إلى قول علي، وعثمان وطلحة، وأبي أيوب، وأبيّ ابن كعب في ترك الغسل من الإكسال؛ لصحة حديث عائشة أنها فعلته هي ورسول الله ﷺ فاغتسلا[3]، ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن علي أنَّ عدّة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين؛ لصحة حديث سبيعة الأسلمية[4]، ولم يلتفت

---

(١) كان يرى -رضي الله عنه- أن للمعتدة من طلاق النفقة؛ لقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾ [الطلاق: ٧] مخالفاً بذلك ما روته فاطمة بنت قيس من أن زوجها طلقها ثلاثاً، فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ولا نفقة، حيث قال عمر (رضي الله عنه) في ذلك: لا نترك كتاب الله وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت.

(٢) وهو ما رواه عمار عن النبي ﷺ أن التيمم يكون بضربة يمسح بها وجهه وكفيه إلى المرفقين، وكان عمر ـ رضي الله عنه ـ يرى أن التيمم يكون بضربتين: إحداهما للوجه، والأخرى لليدين إلى المرفقين. رواه الطبراني في «المعجم الأوسط» ٣٢٩/١ برقم (٥٤٦) ورواية ابن عمر: رواها الطبراني في «المعجم الكبير» ٣٨٢/١٢ برقم (١٣٦٦٦) وذكرها الهيثمي في مجمع الزوائد ١٦٢/١.

(٣) بنحوه: رواه مسلم: كتاب الحيض، باب: نسخ الماء من الماء ووجوب الغسل بالتقاء الختانين، رقم (٣٤٩).

(٤) أخرجه أحمد: ٤٣٢/٦، ورواه البخاري: كتاب المغازي، باب (١٠)، رقم (٣٩٩١). ورواه مسلم: كتاب الطلاق (١٨)، باب (٨): انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها، وغيرها، بوضع الحمل، رقم (١٤٨٤).

إلى قول معاذ ومعاوية في توريث المسلم من الكافر لصحة الحديث المانع من التوارث بينهما[1] . . ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب.»[2].

الأصل الثاني: فتوى الصحابي إذا لم يعرف لها مخالف من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ.

الأصل الثالث: اختيار أقرب الأقوال إلى النّص حال اختلاف الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ.

الأصل الرابع: الاحتجاج بالمرسل، والحديث الضعيف.

قال ابن العربي: «وهذه وهلة من أحمد لا تليق بمنصبه، فإنّ ضعيف الأثر لا يحتج به مطلقاً»[3].

والصحيح ما ذكره المحققون في المذهب من أنَّ المراد بالضعيف عند الإمام ما كان قسيماً للصحيح، وقسماً من أقسام الحديث الحسن، وليس المراد به الباطل، ولا المنكر، ولا ما في روايته متَّهم بحيث لا يسوغ الذهاب إليه فالعمل به. فللضعيف عنده مراتب، فإذا لم يجد في الباب ما يترجح عليه، كان العمل به أولى من القياس[4].

الأصل الخامس: القياس: وهو من الأصول التي يلجأ إليها عند الضرورة، حال انعدام النّصوص، وأقوال الصحابة[5].

---

(١) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب (٤٩): أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح، رقم (٤٢٨٣) عن أسامة بن زيد. ورواه مسلم: كتاب الفرائض (٢٣)، باب: لا يرث المسلم الكافر ولا يرث الكافر المسلم، رقم (١٦١٤). ورواه أبو داود: كتاب الفرائض (١٣)، باب (١٠): هل يرث المسلم الكفار؟، رقم (٢٩٠٩) عن أسامة بن زيد.

(٢) المرجع السابق: ١/٢٩، ٣٠.

(٣) انظر: البحر المحيط: ٧/٤٧.

(٤) انظر: إعلام الموقعين: ١/٣١، البحر المحيط: ٧/٤٧.

(٥) انظر: إعلام الموقعين: ١/٣٠ وما بعدها، البحر المحيط: ٧/٤٦، ٤٧، أحمد بن حنبل: ١٨٧ وما بعدها.

والحاصل من هذه المراتب والأصول، والقدر المقنع فيها، هو أنّ إمام أهل السنّة، اختار لنفسه مسلك السلف الصالح، وسار على دربهم في الاستدلال؛ مقدّما لصحيح الأثر على صريح النّظر، ومرجحاً للخبر المرسل وفتوى الصاحب على القياس، ولم يتجاوز بالقياس حدود الضرورة التي تقدر بقدرها.

قال الإمام أحمد: «سألت الشافعي عن القياس، فقال: إنّما يصار إليه عند الضرورة»[(١)].

وتأسيساً على ما تقدَّم: فإنَّ الذي يزيل اللبس، ويقطع مادة التشكيك في أصول الشافعي وابن حنبل: هو أن الإمامين اتفقا على تقديم خبر الواحد على القياس مطلقاً، وكرها مخالفة قصد الشارع بما يظنه القائس من الظنون؛ لأنّ في تلك المخالفة تقديماً لمرتبة القياس على مرتبة الخبر في الحجيَّة، وهي نتيجة لا تقرها قواعد المذهبين البتة.

قال أبو زهرة: «وعلى ذلك نستطيع أن نقرر أنّ أحمد (رضي الله عنه) لا يقدم القياس على حديث قط، بل على خبر ضعيف إذا لم يثبت أنّه موضوع. وهنا نجده يلتقي مع شيخه الشافعي، في أنّه لا مجال للرأي مع الحديث، بل أنّه يسير إلى مدى أوسع من شيخه، لأنّ شيخه لا يعترف بالحديث الضعيف على أي وجه من الاعتراف، فلا يأخذ به، ويقدمه على الرأي، وهذا يقدمه على القياس...»[(٢)].

ولكي تنتظم تلك الفروع التي شذّت على قول المخالف مع هذه الأصول الثابتة؛ لابدّ من توجيهها على لسان أصحابها؛ لتستقيم لهم الحجج وتطرد.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين: ٣٢/١.

(٢) ابن حنبل: ٢٢٢.

والقول الضابط في ذلك محله المنهج التالي:

المنهج الثاني: توجيه موقف الشافعية والحنابلة من الفروع التي استدركت عليهم:

الفرع الأول: البناء في الرّعاف:

إنّ الحكم باستئناف الصلاة في الرّعاف ـ على مذهب الشافعي في الجديد، وإحدى روايات أحمد ـ يقتضي تقديم القياس على خبر الواحد في الظاهر.

ولكن بالرجوع إلى المظان الأصلية تبيّن أنَّ ترجيح القياس في هذا الفرع كان للأسباب التالية:

أولاً: ضعف الخبر:

قال النووي: «حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ ضعيف متفق على ضعفه، رواه ابن ماجه والبيهقي باسناد ضعيف من رواية إسماعيل بن عياش، عن ابن حريج، عن أبي مليكة، عن عائشة، وقد اختلف أهل الحديث في الاحتجاج بإسماعيل بن عباس، فمنهم من ضعفه في كل ما يرويه، ومنهم من ضعفه في روايته عن غير أهل الشام خاصة؛ وابن جريح حجازي مكي مشهور فيحصل الاتفاق على ضعف روايته لهذا الحديث، قال: ورواه جماعة عن ابن عباس، عن ابن جريح، عن أبيه، عن النبي ﷺ مرسلاً، وهذا الحديث أحد ما أنكر على إسماعيل بن عياش، والمحفوظ أنّه مرسل.

وأمّا ما رووه متصلاً فضعفاء مشهورون بالضعف، وأمّا قول إمام الحرمين في النهاية، والغزالي في البسيط: إنّه مروي في الكتب الصحاح فغلط ظاهر فلا نعتبر به»[1].

---

(١) المجموع: ٤/٤، وانظر: الحاوي: ٢/١٨٥.

وعلى فرض صحته، فإنَّه يحتمل أمرين:

أ ـ أنَّ معنى البناء الاستئناف؛ تقول العرب: بنى الرجل داره إذا استأنفها.

ب ـ أو أنَّه محمول على مسافر أحرم بالصلاة ينوي الإتمام، ثم أحدث فإنَّ عليه البناء على حكم صلاته، وحكمها الإتمام في حقه[1].

والحديث الضعيف ليس حجة حتى تستنبط منه الأحكام، لهذا يصار إلى القياس في هذه الحالة.

ثانياً: اختلاف الصحابة:

اختلف الصحابة في حكم البناء في الرّعاف على قولين؛ قول يمنع البناء، وهو ما ذهب إليه عثمان بن عفان (رضي الله عنه) والمسور بن مخرمة (رضي الله عنه) وقول يجوِّز البناء على ما مضى من الصلاة، وهو مذهب: أبي بكر، وعمر وعلي، وابن مسعود، وابن عباس، وعائشة (رضي الله عنهم).

وقد تقدم في أصول المذهبين (الشافعي والحنبلي) أنّ الصحابة إذا اختلفوا في حكم مسألة ما، لزم ترجيح أقرب أقوالهم إلى الكتاب والسنّة.

وعند التتبع وجد الإمامان أنَّ القول بالاستئناف هو الأصوب؛ لاجتماع الأصول على أنّ الحدث يمنع من متابعة الصلاة والبناء عليها.

ومن أدلتهم: قوله ﷺ: «**إنَّ الشيطان يأتي أحدكم وهو في الصلاة فينفخ بين إليتيه فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً**»[2].

---

(١) انظر: الحاوي: ٢/١٨٥.

(٢) بنحوه: رواه الطبراني في «المعجم الكبير»: ٩/٢٥١، رقم (٩٢٣٣) عن ابن مسعود وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ١/٢٤٢-٢٤٣ وقال: رواه الطبراني ورجاله موثوقون.

ففي الحديث: أمر بالانصراف عند وجود الحدث. والانصراف من الصلاة يقتضي الخروج منها، وعدم جواز البناء عليها.

وعليه: فإنَّ تقديم القياس على خبر الواحد في هذا الفرع كان لوجود علتين:

- العلَّة الأولى: الطعن في الخبر.
- العلَّة الثانية: اختلاف الصحابة في العمل بهذا الخبر.

- **الفرع الثاني: أفضل الضحايا:**

من الحجج النقلية التي تمسك بها هؤلاء في تقديم الإبل والبقر على الغنم:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ [الحج: ٣٦].

٢ ـ ما روي عن النبي ﷺ: **«أكرموا الإبل فإنّ فيها رقوا الدم»**[(١)].

٣ ـ ما روي عن جابر (رضي الله عنه) قال: قال رسول الله ﷺ: **«لا تذبحوا إلاّ مسنّة إلاّ أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضأن»**[(٢)].

٤ ـ وما روي عن أبي هريرة (رضي الله عنه): **«من اغتسل يوم الجمعة غسل الجنابة ثم راح فكأنّما قرب بدنة، ومن راح في الساعة الثانية وكأنّما قرب بقرة، ومن راح في الساعة الثالثة فكأنّما قرب كبشاً أقرن»**[(٣)].

---

(١) الرَّقوء ـ بالفتح ـ: الدواء الذي يوضع على الدّم ليُرقئه فيسكن، وفي الحديث معناه: ما يعطي من الديات بدلاً من القود فتحقن بها الدّماء، انظر: لسان العرب: ٢٧٩/٥، مختار الصحاح: ١٦٨.

(٢) رواه مسلم: كتاب الأضاحي (٣٥)، باب (٢): سن الأضحية، رقم (١٩٦٣) عن جابر وأبي داود: كتاب الضحايا (١٠)، باب: ما يجوز من السنن في الضحايا، رقم (٢٧٩٧) وابن ماجه في الأضاحي (٢٦)، باب (٧)، ما تجزئ من الأضاحي، رقم (٣١٤١).

(٣) أخرجه أحمد: ٤٦٠/٢، ورواه البخاري: كتاب الجمعة، باب (٤): فضل الجمعة، رقم (٨٨١) عن أبي هريرة ورواه مسلم: كتاب الجمعة (٧)، باب (٢) الطيب والسواك يوم الجمعة، رقم (٨٥٠).

ووجه الدلالة في ذلك: هو أنّ تلك النصوص إنَّما سيقت لبيان الأفضل في الأضحية، وأنّ البدن أعظم أجراً، وأجزل مبثوثة، وأنَّ خبر الكباش يحمل على حالة تعذر الإبل أو البقر، لأنّه لا يقوى على مناهضة تلك الأصول التي عضدت القياس.

وعليه: فإنّ مذهب الإمامين في الأضحية لا يعدّ خروجاً من نص إلى قياس، بل هو خروج من نص إلى نص شاهد على صحة القياس.

الفرع الثالث: التصرف في الغنيمة قبل القسمة:

ورد في إكفاء القدور الأحاديث التالية:

١ ـ عن رافع (رضي الله عنه) قال: كنا مع النبيّ ﷺ بذي الحليفة فأَصاب النَّاس جوع وأصبنا إبلاً وغنماً، وكان النبّي ﷺ في أخريات النّاس، فعجلوا، فنصبوا القدور، فأمر بالقدور فأكفئت، ثم قسم فعدل عشرة من الغنم ببعير» الحديث[١].

قال الدكتور البوطي ـ تعليقاً ـ على هذا الحديث: «لم يترك الشافعي هذا الحديث، ولكنَّه إنَّما ورد فيمن طعم شيئاً من الغنائم قبل تقسيمها بعد الخروج من دار الحرب إلى دار الإسلام، وهذا غير جائز باتفاق العلماء، وإنّما مثالنا متعلق بمن طعم شيئاً منها في أرض العدو»[٢].

٢ ـ ما رواه أبو داود والبيهقي عن رجل من الأنصار قال: خرجنا مع رسول الله ﷺ في سفر، فأصابت النّاس حاجة شديدة وجهد، وأصابوا غنما فانتهبوها، فإن قدورنا لتغلي، إذ جاء رسول الله ﷺ يمشي على قوسه، فأكفأ قدورنا بقوسه، ثم جعل يرمِّل اللحم بالتراب، ثم قال: «**النهبة ليست بأحل من الميتة، وإنَّ الميتة ليست بأحل من النهبة**»[٣].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) ضوابط المصلحة: ٣٠٠ بتصرف.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الجهاد (٩)، باب (١٣٨): في النهي عن النهبى، رقم (٢٧٠٥) عن رجل من الأنصار. والبهيقي في «السنن الكبرى»: ٦١/٩، باب: النهي عن نهب الطعام.

فالحديث ليس في محل النزاع، ولا علاقة له بالمسألة المتنازع فيها، والمتمثلة في حكم الانتفاع بما حازه المسلمون في دار الحرب قبل القسمة، وإنَّما الحديث وارد في حق من انتهب من أهل الحرب شيئاً من أموالهم.

قال الدكتور البوطي: «وهو شيء يختلف عن الغنيمة التي ينالها المسلمون عقب الحرب، والحديث صريح في قصد ذلك»[1].

٣ ـ عن أبي أوفى (رضي الله عنه) قال: «أصابتنا مجاعة ليالي خيبر، فلمَّا كان يوم خيبر وقعنا في الحمر الأهلية فانتحرناها،فلمَّا غلت القدور، نادى منادي رسول الله ﷺ أكفئوا القدور فلا تطعموا من لحوم الحمر شيئاً، قال عبدالله: فقلنا إنَّما نهى النبي ﷺ لأنَّها لم تخمّس، قال: وقال آخرون حرمها البتة، وسألت سعيد بن جبير فقال: حرمها البتة»[2].

وبيان ذلك: أنّ الحديث سيق أصالة لتحريم لحوم الحمر الأهلية من حيث ذاتها، كما قال سعيد بن جبير وغيره. والدليل في ذلك: هو أنّ العلماء اعتمدوا في تحريم لحوم الحمر الأهلية على هذا الحديث برواياته المختلفة[3].

وعلى فرض صحة التوجيه الذي أورده المخالف استناداً إلى هذه الروايات، فيمكن القول أن اجتهاد الفقهاء في جواز الأكل من الغنيمة قبل القسمة، محمول على تخصيص خبر الواحد بالقياس، وذلك بحمل تلك الفتاوى على حال الضرورة والحاجة، لا على ردّ السنّة بالرأي والاجتهاد ـ والله أعلم ـ.

---

(١) المرجع نفسه: ٣٠١.

(٢) رواه البخاري: كتاب فرض الخمس، باب (٢٠): ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، رقم (٣١٥٥)، ورواه مسلم: كتاب الصيد والذبائح (٣٤)، باب (٥): تحريم أكل لحم الحمر الإنسية، رقم (١٩٣٧).

(٣) ضوابط المصلحة: ٣٠١.

المسألة الثانية: مذهب من قدم القياس على الخبر مطلقاً:

ذهب الإمام مالك - في رواية عنه - إلى تقديم القياس على خبر الواحد عند تعارضهما من كلٍّ وجه، وهو مذهب حكاه ابن القصار عن الإمام، وأورده القاضي عبدالوهاب عن أبي الفرج، وأبي بكر الأبهري، وادعى الباجي أنَّه قول أكثر المالكية، وهو ما عزاه أكثر الأصوليين إلى مالك وأصحابه[1]، فما حقيقة هذه النسبة؟ وما وجه الترجيح بين العراقيين والمدنيين في هذه المسألة؟.

توجيه موقف المالكية من تعارض القياس وخبر الواحد:

اختلف علماء المالكية في تخريج مذهب الإمام مالك في موضوع التعارض؛ فمنهم من رجح تقديم القياس على الخبر، وجعل ذلك أصلا من أصول الإمام. واستعرض لإثبات دعواه وجوها من التفريعات الدالَّة على ذلك.

وذهب لفيف منهم إلى نفي تلك النسبة مقرراً بأنّ منزلة إمام دار الهجرة أجلّ وأعظم من أنّ ينسب إليه ما يخالف أصوله، وأنّ القول بترجيح القياس قول سمج وباطل.

ومنهم من جعل من تصحيح المذهبين معاً والجمع بينهما مناطا لنفي التناقض الظاهر في الطرق والروايات.

وكل فريق تعلق بأدلة تكافيء حجج الفريق الآخر، من حيث الدلالة في الثبوت.

والذي يقطع مادة الإشكال: هو تتبع الأقوال وحصرها، والتماس مآخذها - تأصيلا وتفريعا - على النحو التالي:

---

(١) انظر: البيان والتحصيل: ١٠٢/١٦، المقدمات الممهدات: ٤٨٣/٣، مقدمة ابن القصار: ١١٠، شرح الكوكب المنير: ٥٦٥/٢، المسودة: ٢٣٩، إحكام الفصول: ٥٩٨، نفائس الأصول: القرافي: ٤٤٠/٣، المعتمد: ١٦٣/٢، تأسيس النظر: ٩٩، أصول السرخسي: ٣٣٩/١، حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ١٥٧/٢، البحر المحيط: ٤٧/٧، سلم الوصول لشرح منهاج الأصول: بخيت: ١٦٢/٣.

القول الأول في المذهب المالكي: [تقديم القياس على خبر الواحد].

قال ابن القصار: «ومذهب مالك ـ رحمه الله ـ أنّ خبر الواحد إذا اجتمع مع القياس ولم يمكن استعمالهما جميعاً قدّم القياس عند بعض أصحابنا»[1].

وقال ابن رشد الجد: «القياس مقدم على خبر الواحد؛ لأنّ خبر الواحد يجوز عليه النسخ، والغلط، والسهو، والتخصيص، ولا يجوز من الفساد على القياس إلاّ وجه واحد وهو: هل الأصل معلوم بهذه العلّة أم لا؟ . .»[2].

وقال أيضاً: «وإذا عارض القياس ظاهر السنّة تؤوّلت على ما يوجبه القياس. واختلف إن لم يمكن تأويلها على ما يوجبه القياس على الأصول أيهما يقدّم؟ فذهب مالك على ما حكاه ابن القصار إلى تقديم القياس عليها؛ إذا كانت من السنن المروية من طريق الآحاد التي لا يقطع على صحتها. . .»[3].

وقال أيضاً: «حكى ابن القصار عن مالك أنّ القياس عنده مقدّم على خبر الواحد»[4].

وقال الباجي: «قال أكثر أصحابنا: القياس مقدّم على أخبار الآحاد»[5].

وقال القرافي: «وهو (أي القياس) مقدّم على خبر الواحد عند مالك ـ رحمه الله ـ»[6].

---

(١) المرجع نفسه: ١١٠.

(٢) البيان والتحصيل: ٣٣١/١٧، ٣٣٢، ٦٠٤ و١٠٢/١٦.

(٣) المرجع نفسه: ٤٨٢/١٨.

(٤) انظر: المقدمات الممهدات: ٤٨٣/٣.

(٥) المرجع السابق: ٥٩٨.

(٦) شرح تنقيح الفصول: ١٥٦/٢.

وقال حلولو: «اختلف النقل عن مالك؛ فعنه تقديم القياس، وقال العراقيون: هو مذهبه، وحكاه المقري رواية عنه»[١].

وقال الطاهر بن عاشور: «وروى العراقيون عنه ترجيح القياس، وشهره الفهري»[٢].

تبيَّن بعد حكاية هذه النّصوص: أنّ القياس إذا عارض خبر الواحد وتعذر تأويل الآحاد على ما يوجبه الاجتهاد، فإنّ مذهب إمام دار الهجرة قائم على أساس تقديم القياس على السنّة، وإن كان الأصوليون مترددين في نسبة هذا القول إلى مالك أو صحبه؛ فالباجي ـ مثلاً ـ يحيل هذه المسألة على أَتباع المذهب وأنصاره، بينما نجد ابن القصار وغيره يرفع القول المذكور إلى إمام المذهب[٣].

والقول الذي يعوّل عليه ـ رفعاً لذلك التردد ـ هو أنّ أصل التعارض في هذا الباب مخرج على تلك الفروع المأثورة عن الإمام في المدونة والموطأ وغيرهما من الأمهات.

ومن ادعى خلاف ذلك، فما عليه إلاّ أن يظهر نصاً لمالك في موضوع النزاع؛ لتسلم له الحجة.

وعليه: فإنّ انعدام التنصيص في ذلك يوجب على المنصف أن يقول: إنّ تقديم القياس خاضع للاجتهاد، وهو مستفاد من الاستقراء الفقهي.

ومن أشهر الأمثلة التي يسوقونها لذلك ما ينسب إلى مالك من المسائل التالية:

---

(١) انظر: المرجع السابق: ١٦٥/٢.

(٢) المرجع السابق: ١٥٦/٢.

(٣) قال الكلوذاني: «قال أصحاب مالك: لا يقدَّم الخبر على القياس، وبعضهم حكاه عن مالك» المرجع السابق: ٩٤/٢، وانظر: شرح اللمع: ٦٠٩/٢، المسودة: ٢٣٩.

١ ـ أقل الحيض:

ذهب الإمام مالك أنّه لا حدّ لأقل الحيض، وأنَّ الدفعة حيض[١]، والمستند في ذلك ـ كما يقرر بعض الأصوليين ـ هو قياس الحيض على الحدث.

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: أقل الحيض ثلاثة أيام ولياليها وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند الإمام مالك بن أنس (رضي الله عنه) مقدر بساعة، وقاسه على سائر الأحداث»[٢].

٢ ـ حكم الصوم مع الأكل والشرب ناسياً:

قال في الموطأ: «من أكل أو شرب في رمضان، ساهياً أو ناسياً، أو كان من صيام واجب عليه، أنّ عليه قضاء يوم مكانه»[٣].

وجاء في المدونة ما يلي: «قلت: أرأيت من أكل أو شرب أو جامع ناسياً في رمضان، أعليه القضاء في قول مالك. قال: نعم ولا كفارة عليه»[٤].

أوجب مالك القضاء على من أكل أو شرب ناسياً متأولاً الخبر الوارد بخلاف فتواه، وهو قول الليث بن سعد، وربيعة، وابن عليّة.

قال ابن عليّة: «من أكل أو جامع ناسياً فإنَّما عليه القضاء لا غير ولا إثم عليه، ولو تعمد أثم وكفّر»[٥].

وحكم القضاء هذا يخالف ما نطقت به السنّة النبوية:

ـ فعن أبي هريرة ـ (رضي الله عنه) قال: قال النبي ﷺ: **«من أكل ناسياً وهو صائم فليتمّ صومه فإنمّا أطعمه الله وسقاه»**[٦].

---

(١) انظر: المدونة: ٥٠/١، المعونة: ١٨٧/١، التفريع: ٢٠٥/١.

(٢) المرجع السابق: ١٠١.

(٣) ٣٠٤/١.

(٤) ٢٠٨/١ وانظر: المقدمات الممهدات: ٢٣٨/١.

(٥) انظر: الاستذكار: ١٨٦/١٠.

(٦) تقدم تخريجه.

وعن محمد بن سيرين، قال: قال رجل: يا رسول الله، إني أكلت وشربت ناسياً في رمضان؟ فقال رسول الله ﷺ: «**الله أطعمك وسقاك، أتم صومك ولا شيء عليك**»[1].

استند ابن أنس (رضي الله عنه) في الحكم المجتهد فيه إلى القياس.

قال ابن دقيق العيد: «ذهب مالك إلى إيجاب القضاء على من أكل أو شرب ناسياً وهو القياس؛ فإنّ الصوم قد فات ركنه وهو من باب المأمورات، والقاعدة: أنّ النسيان لا يؤثر في المأمورات»[2].

وقال الدبوسي: «قال أصحابنا: إنّ أكل الناسي لا يفسد الصوم، وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند مالك: يفسد الصوم، وأخذ في ذلك بالقياس»[3].

ومن الحجج المعوَّل عليها في ردّ تلك الأخبار: قياس الناسي على المتعمد في وجوب القضاء[4].

٣ ـ الوقوف بعرفة:

إنّ إدراك الوقوف بعرفة إنَّما يعتبر ـ عند مالك ـ بالليل دون النّهار؛ فإن وقف بها ليلاً أو نهاراً أجزأه وقوف الليل، وإن وقف بها ليلاً أجزأه كذلك. أمّا إن وقف نهاراً لم يجزه ذلك.

قال في المدونة: «قلت: أرأيت من دفع من عرفات قبل مغيب الشمس؛ ما عليه في قول مالك.

---

(١) بمعناه مع اختلاف في الألفاظ: عن ابن سيرين عن أبي هريرة. رواه البخاري: كتاب الصوم، باب (٢٦): الصائم إذا أكل أو شرب ناسيًا، رقم (١٩٣٣) ورواه مسلم: كتاب الصيام (١٣)، باب (٣٣): أكل الناسي وشربه وجماعه لا يفطر، رقم (١١٥٥) ورواه أبو داود: كتاب الصوم (٨)، باب (٣٩): من أكل ناسيا، رقم (٢٣٩٨).

(٢) انظر: فتح الباري: ١٨٥/٤، الزرقاني على الموطأ: ٢٥٠/٢.

(٣) المرجع السابق: ١٠٠.

(٤) انظر: المعونة: ٤٧١/١.

قال: إن رجع إلى عرفات قبل انفجار الصبح فوقف تمَّ حجه، وإن لم يعد إلى عرفات قبل انفجار الصبح فيقف بها فعليه الحج قابلاً، والهدي ينحره في حج قابل، وهو كمن فاته الحج»[1].

وقال في الموطأ: «عن نافع، أنّ عبدالله بن عمر كان يقول: من لم يقف بعرفة من ليلة المزدلفة، قبل أن يطلع الفجر، فقد فاته الحجّ، ومن وقف بعرفة من ليلة المزدلفة، من قبل أن يطلع الفجر، فقد أدرك الحج»[2].

هذا وقد قرر صاحب التأسيس أنَّ الإمام قدَّم القياس على الخبر ـ كعادته ـ ونقل نصاً مضطرباً في ذلك؛ حيث قال: قال أصحابنا: إذا لم يقف بعرفة نهاراً ووقف ليلاً يجزئه عن حجته؛ أخذوا في ذلك بالخبر؛ وهو ما روي عن النبي ﷺ أنَّه قال: «**من أدرك عرفة ليلاً أو نهاراً فقد أدرك الحج**»، وعند مالك (رضي الله عنه) لا يجوز؛ لأنّ الليلة تابعة لليوم الذي بعدها وأخذ بالقياس وترك الخبر»[3].

ولعل الصواب في هذا النّص، هو أن يقال: «قال أصحابنا: إذا لم يقف بعرفة ليلاً ووقف نهاراً يجزئه عن حجته». لأنّ المعتبر في إدراك الوقوف بعرفة ـ عند مالك ـ إنمَّا يكون بالليل دون النَّهار. والله أعلم.

ولعل وجه القياس الذي ردّ به الخبر ـ كما زعم الدبوسي ـ هو إلحاق حكم الوقوف قبل الغروب بالوقوف قبل الزوال، على معنى: أنّ الوقوف قبل الغروب كالوقوف قبل الزوال في حكم فوات الحج والله أعلم.

٤ ـ حكم زواج العبد بأكثر من اثنتين:

قال في الموطأ: «عن مالك، أنّه سمع ربيعة بن أبي عبدالرحمن يقول: ينكح العبد أربع نسوة.

---

(١) ٤١٣/١.

(٢) ٣٩٠/١.

(٣) المرجع السابق: ١٠٢.

قال مالك: وهذا أحسن ما سمعت في ذلك»[1].

وقال في المدونة: «قلت لابن قاسم: فالعبد كم يتزوج في قول مالك. قال: قال مالك: أحسن ما سمعت أنّ العبد يتزوج أربعاً. قلت: كم ينكح العبد في قول مالك. قال: قال مالك: أربعاً. قلت: إن شاء إماء وإن شاء حرائر. قال: كذلك قال مالك»[2].

تعلق الإمام في هذه الفتوى بالقياس؛ حيث أجاز للمملوك نصاب الحرّ في الزواج، ولم يعرّج على الخبر.

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: لا يجوز للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين، وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند مالك يجوز أن يتزوج بأربع كالحرّ، وأخذ في ذلك بالقياس»[3].

والخبر المخالف لهذا القياس هو قول النبي ﷺ: «**لا يتزوج العبد أكثر من اثنتين**»[4].

وما روي عن الحكم «أجمع الصحابة على أنّ المملوك لا يجمع من النساء أربعاً»[5].

٥ ـ ما الحكم إذا عض رجل أصبع رجل آخر فجبذ أصبعه فطرح ثنية العاض؟.

قال مالك: «إذا عضّ رجل أصبع رجل، فجبذ أصبعه، فطرح ثنية العاض: إنّ على المعضوض عقل السّن، وهذا من الخطأ. وروى يحيى بن يحيى عن الليث أنّه قال: ليس على المعضوض في ثنيتي الذي عضه عقل؛ لأنَّه كان أظلم وأسوأ»[6].

---

(١) ٢/٥٤٣.
(٢) ٢/١٩٩.
(٣) المرجع نفسه: ١٠٠ وانظر: مجمع الأنهر: ١/٣٢٩.
(٤) ذكره ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: ٦/١٥ عن واثلة بن الأسقع.
(٥) انظر: شرح السنة: البغوي: ٩/٦١.
(٦) انظر: البيان والتحصيل: ١٦/١٠٢.

تحرير ذلك: أنّ رواية يحيى مطابقة لما رواه عمران بن حصين من أنّ رجلاً عض يد رجل، فنزع يده من فيه فوقعت ثنيتاه، فاختصموا إلى النبي ﷺ. فقال: «**يعض أحدكم أخاه كما يعض العجل، لا دية لك**»[1].

وأنَّ ما أفتى به مالك مخالف لمقتضى هذا الخبر. والعلّة في ردّ الخبر عنده، القياس.

قال ابن رشد: «يحتمل أن يكون الحديث لم يبلغ مالكاً، ويحتمل أن يكون بلغه فرأى القياس المعارض له مقدَّماً عليه على ما حكى ابن القصار من أنَّ مذهب مالك: أنّه إذا اجتمع خبر الواحد مع القياس ولم يمكن استعمالهما جميعاً قدّم القياس، ووجه القياس في ذلك: أنّ هذه جناية من عاقل أحدث بفعله ما يجوز له فعله فوجب أن يكون خطأ ولا يكون هدراً، أصله إذا رمى طائراً فأصاب إنساناً»[2].

٦ ـ نكاح الأمة على الحرّة:

جاء في الموطأ: عن مالك، أنّه بلغه أنَّ عبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر، سئلا عن رجل كانت تحته امرأة حرَّةٌ، فأراد أن ينكح عليها أمة. فكرها أن يجمع بينهما.

وعن مالك، عن يحيى بن سعيد، عن سعيد بن المسيّب؛ أنّه كان يقول: «لا تنكح الأمة على الحرّة. إلاّ أن تشاء الحرَّة فإن طاعت الحرّة، فلها الثلثان من القَسْم»[3].

وقال في المدونة: «قلت: هل ينكح الأمة على الحرّة في قول مالك،

---

(١) بنحوه: رواه البخاري: كتاب الديات، باب (١٨)، إذا عضّ رجلاً فوقعت ثناياه، رقم (٦٨٩٢) ورواه مسلم: كتاب القسامة، باب (٤): الصائل على نفس الإنسان أو عضوه، رقم (١٦٧٣)، ورواه الترمذي بلفظه: كتاب الديات (١٤)، باب (٢٠)، ما جاء في القصاص، رقم (١٤١٦).

(٢) المرجع نفسه: ١٠٢/١٦.

(٣) ٥٣٦/٢.

قال: قال مالك: لا ينكح الأمة على الحرّة، فإن فعل جاز النكاح، وكانت الحرّة بالخيار؛ إن أحبت أن تقيم معه أقامت، وإن أحبت أن تختار نفسها اختارت. . .»[1].

تقرير ذلك: أنَّ في المذهب المالكي روايتين: إحداهما أنّ نكاح الأمة باطل، والأخرى أنَّه صحيح وللحرَّة خيار[2].

والرواية الثانية هي التي اعتمد عليها بعض الأصوليين في تصنيف مذهب الإمام مع المقدمين للقياس على الخبر.

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: إنّ نكاح الأمة على الحرّة لا يجوز؛ وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند مالك: يجوز، وأخذ في ذلك بالقياس»[3].

ولعل وجه القياس فيما ذكر: هو قياس جواز نكاح الأمة على الحرّة على جواز نكاح الحرَّة على الأمة.

والخبر المخالف لهذا القياس: هو ما روي عن علي (رضي الله عنه)، عن رسول الله ﷺ أنّه قال: **«لا تنكح الأمة على الحرَّة»**[4].

٧ ـ حديث ولوغ الكلب:

من الأخبار التي قيل بأنّ الإمام تركها للقياس؛ حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعاً إحداهن بالتراب[5].

قال في المدونة: «قلت: هل كان مالك يقول بغسل الإناء سبع مرات إذا ولغ الكلب في الإناء في اللبن وفي الماء.

قال: قال مالك: قد جاء هذا الحديث وما أدري ما حقيقته.

---

(١) ٣٢/٢٠٤.

(٢) انظر: المعونة: ٢/٧٩٧، التفريع: ٢/٤٥.

(٣) المرجع السابق: ١٠٠، وانظر: الاختيار: ٣/٨٧.

(٤) أخرجه مالك في «الموطأ»: كتاب النكاح (٢٨)، باب (١٢): نكاح الأمة على الحرة، رقم (٢٩) وهو قول لسعيد بن المسيّب.

(٥) تقدم تخريجه.

قال: وكأنّه كان يرى أنَّ الكلب كأنّه من أهل البيت، وليس كغيره من السباع، وكان يقول: إن كان يغسل ففي الماء وحده، وكان يضعفه...»[1].

وتأسيساً على ذلك: فإنَّ القياس الذي عوّل عليه الإمام في ردِّ حديث الولوغ، هو قياس ذو شقين:

الأوّل: الحكم بطهارة لعابه قياساً على جواز أكل صيده، على معنى: أنّ الإمام اتخذ من جواز أكل صيده الثابت بأصل الكتاب، أمارة على طهارة لعابه.

الثاني: إلحاق الكلب بالهرة في الحكم؛ لعلة التطواف في كليهما، ويدلُّ على هذا القياس ما ذكر في المدونة: «كأنّه كان يرى أنَّ الكلب كأنّه من أهل البيت»[2].

وجماع ما قيل: هو أنّ الفروع التي نقلت، تدلُّ بلا شك على أنّ مالكاً ـ رحمه الله ـ كان يردُّ خبر الآحاد، ويقدِّم عليه القياس. هذا ما أوحت به تلك التفريعات التي سيقت.

ولكن قد يردُّ على كلِّ ما قيل إشكال مفاده: هل تقديم القياس على الخبر كان لذات القياس، أم لوجود أصول أخرى عززته؟.

هذا ما سأخبر عنه بعد التعرُّف على أصول القول الثاني في المذهب المالكي.

القول الثاني في المذهب المالكي: [تقديم خبر الواحد على القياس].

إليك بسط الأقوال ثم التعليق عليها:

قال ابن رشد: «تغليب القياس على الأثر مذهب مهجور عند

---

(١) ٥/١.
(٢) ٥/١.

المالكية، وإن كان قد روي عن مالك تغليب القياس على السماع مثل قول أبي حنيفة»[1].

وجاء في إكمال الإكمال: «لا نسلم أنّ القياس مقدّم على الخبر؛ لأنّه ﷺ قدّم السنّة على القياس في حديث لمعاذ، ولأنّ الصحابة - رضوان الله عليهم - كانت إذا عثرت على الخبر تركت منازعات الاجتهاد»[2].

وفي شرح التنقيح: «حكى القاضي عياض في التنبيهات، وابن رشد في المقدمات في مذهب مالك في تقديم القياس على خبر الواحد قولين».

وحكى عياض أنّ مشهور مذهب الإمام، هو تقديم الخبر، وقال المقري: وهي رواية المدنيين[3].

قال السمعاني: «وقد حُكي عن مالك أنّ خبر الواحد إذا خالف القياس لا يقبل. وهذا القول بإطلاقه سمج مستقبح عظيم، وأنا أجلّ منزلة مالك عن مثل هذا القول، وليس يدرى ثبوت هذا منه»[4].

وجاء في إعلام الموقعين: «وأمّا مالك فإنّه يقدِّم الحديث المرسل، والمنقطع، والبلاغات، وقول الصحابي على القياس».

وذكر في إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن ما يلي: «كان مالك يقدِّم المرسل، والبلاغات، وقول الصحابي على القياس؛ لأنّه لا يصار إليه إلاّ عند الضرورة»[5].

---

(1) بداية المجتهد: ١٢٩/٢.

(2) انظر: إكمال إكمال المعلم: ٣٣٢/٥، ١٤٠/٢.

(3) انظر: الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع: ١٦٥/٢، حاشية التوضيح على شرح تنقيح الفصول: ١٥٦/٢.

(4) المرجع السابق: ٣٦٦/٢، وانظر: كشف الأسرار: ٦٩٨/٢، البحر المحيط: ٢٥٢/٦.

(5) نقلاً عن: الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٥٠٣.

وقال الزركشي: «ولا يشترط في العمل بالخبر عدم مخالفته للقياس، ونقله الباجي عن أكثر المالكية، وقال: إنّه الأصح والأظهر من قول مالك، فإنّه سئل عن حديث المصراة. فقال: ليس لأحد، وهذا رأي، وسئل عن حديث هل يأخذ به، فقرأ: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ﴾[1] [النور: ٦٣].

وقال في سلم الوصول: «قال الأسنوي: وقدّم مالك القياس... الخ». أقول: قد علمت أنَّ هذا محكي عن مالك، وأنَّه مردود. والذي حكاه عن صدر الشريعة في توضيحه تبعاً لما في أصول فخر الإسلام.

قال في الكشف: المراد أنَّه لم يشتهر في هذا المذهب عن مالك ـ رحمه الله ـ[2] لقد اتّضح جلياً ـ بعد هذا التتبع لأقوال العلماء ـ أنّ للسنّة حيّزاً في فقه إمام دار الهجرة، وأنّ مذهبه قائم على قبول الآثار والأخبار، لا على النّظر والاعتبار، وأنّ ما نسب إليه من تقديم للرأي على السنَّة فهو مردود ـ تأصيلاً وتفصيلاً ـ عند أرباب هذه المدرسة.

وقبل البتّ في الصورة المتنازع فيها، لابدَّ من بيان المستندات الفقهية التي رجع إليها هؤلاء الفقهاء في إثبات أحكامهم.

ومن جملة فروعهم الفقهية الشاهدة على تقديم الخبر على القياس:

١ ـ حديث القبلة:

اختلف الفقهاء في فرض الاجتهاد في القبلة، فزعم الإمام الشافعي أنّ فرض المجتهد الإصابة، وأنّه إن أخطأ المصلي في ذلك أعاد الصلاة أبداً.

---

(١) المرجع السابق: ٢٥١/٦، ٢٥٢.

(٢) سلم الوصول لشرح منهاج الأصول: بخيت: ١٦٥/٣.

أمّا الإمام مالك فقد ذهب إلى أنّ فرض المستَقْبِل الاجتهاد، ولم يلزمه بالإعادة حال الخطأ بل استحبها في الوقت فقط.

وتعلق في هذا الحكم بالخبر فقدَّمه على القياس.

قال في المدونة: «وقال مالك فيمن استدبر القبلة أو شرّق أو غرّب فصلى وهو يظن أنّ تلك القبلة، ثم تبيّن له أنّه على غير القبلة. قال: يقطع ما هو فيه ويبتدئ الصلاة. فإن فزع من صلاته ثمّ علم في الوقت، قال: فعليه الإعادة قال: وإن مضى وقت فلا إعادة عليه»[(١)].

ومأخذ الإمام في هذه المسألة ـ كما ذكرت ـ حديث عامر بن ربيعة، قال: «كنّا مع رسول الله ﷺ في ليلة ظلماء في سفر، فخفيت علينا القبلة، فصلى كلّ واحد منّا إلى وجه وعلمنا، فلمّا أصبحنا فإذا نحن قد صلينا إلى غير القبلة، فسألنا رسول الله ﷺ فقال: «**مضت صلاتكم**، ونزلت: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾»[(٢)].

ووجه القياس المخالف لهذا الخبر، هو تشبيه الجهة بوقت الصلاة؛ على معنى أنَّ الفرض في الوقت الإصابة اتفاقاً إلاّ ما روي عن أبي موسى الأشعري، وبعض التابعين.

ووجه الجمع بينهما: هو أنَّ أحدهما ميقات وقت، والآخر ميقات جهة فلزمهما حكم واحد.

قال ابن رشد: «وسبب الخلاف في هذه المسألة معارضة القياس للخبر...»[(٣)].

---

(١) ٩٢/١، ٩٣، وانظر: الاستذكار: ٢١٧/٧، الفروق الفقهية: مسلم بن عليّ: ١٣٧.

(٢) رواه البهيقي في «السنن الكبرى»، باب: استبهيان الخطاء بعد الاجتهاد، ١١/٢ وذكره السيوطي في «الدر المنثور»، ٢٦٦/١، وبمعناه دون ذكر «مضت صلاتكم»: رواه الترمذي: كتاب تفسير القرآن (٤٨)، باب (٣): ومن سورة البقرة، رقم (٢٩٥٧)، وقال، هذا حديث غريب.

(٣) بداية المجتهد: ٨١/١ بتصرف.

أمَّا قول مالك القاضي باستحباب الإعادة في الوقت، فهو لاستدراك الكمال. أفاده ابن عبدالبر[1].

٢ ـ البناء في الرُّعاف:

قال في المدونة: «وقال مالك: ينصرف من الرُّعاف في الصلاة إذا سال منها أو قطر قليلا كان أو كثيراً فيغسله عنه ثمّ يبني على صلاته. قال: وإن كان غير قاطر ولا سائل فليفتله بأصابعه ولا شيء عليه»[2].

أمَّا مذهبه في الموطأ. فهو ما رواه عن نافع؛ أنّ عبدالله بن عمر كان إذا رعف انصرف فتوضأ، ثمّ رجع فبنى ولم يتكلم»[3].

وما بلغه عن عبدالله بن عباس، أنّه كان يرعف فيخرج فيغسل الدمّ عنه، ثمّ يرجع فيبني على ما قد صلى[4].

قال الجدّ ـ تعليقاً على مذهب الإمام ـ: «قال مالك بالبناء في الرّعاف، لأنّ فيه سنّة تتبع»[5]، ولم يعوّل على القياس القاضي باستئناف الصلاة؛ لأنّ شأن الصلاة اتصال عملها، وعدم تخللها بشغل، وأصل ذلك الكلام.

٣ ـ حكم إدخال الحج على العمرة:

أجاز إمام دار الهجرة إدخال الحج على العمرة، وذلك قبل الشروع في الطواف بالبيت، والسعي بين الصفا والمروة.

---

(١) المرجع السابق: ٢١٦/٧.

(٢) ٣٦/١، ٣٧.

(٣) أخرجه مالك في «الموطأ»: كتاب الطهارة (٢)، باب (١٠): ما جاء في الرعاف، رقم (٤٦).

(٤) الموطأ: ٨/١.

(٥) البيان والتحصيل: ٣٩٤/١ بتصرف، وانظر: القبس: ١٦٢/١، ١٦٣، الزرقاني: ١٢١/١.

قال في المدونة: «قلت لابن القاسم: أرأيت من أحرم بالعمرة ثمَّ أضاف الحج إلى العمرة، أيلزمه الحج في قول مالك. قال: نعم، والسنّة إذا فعل يلزمه الحج. قلت لابن القاسم: فما قول إن أحرم بالعمرة فطاف لها ثمَّ أحرم بالحج. قال: تلزمه الحجة ويصير قارناً، وعليه دم القران»[1].

واحتج الإمام لذلك بما صنعه عبدالله بن عمر حين قال: إن صددت عن البيت صنعنا كما صنعنا مع رسول الله ﷺ، ثمَّ التفت إلى أصحابه، فقال: ما أمرهما إلاَّ واحد أشهدكم إنيِّ قد أوجبت الحج مع العمرة.

قال: وقد أهلَّ أصحاب رسول الله ﷺ عام حجَّة الوداع بالعمرة، ثمَّ قال رسول الله ﷺ: «**من كان معه هدي فليهلّ بالحجّ مع العمرة ثمّ لا يحل حتى يحلّ منها جميعاً**»[2].

قال أبو عمر: «احتج مالك لإدخال الحجّ على العمرة بقول النبيِّ (عليه السلام) ثمَّ يفعل ابن عمر، وعليه جمهور العلماء، وخالف في ذلك أبو ثور؛ حيث قدَّم القياس على الأثر، فقال: لا يدخل إحرام على إحرام كما لا تدخل صلاة على صلاة، وهو قياس في غير موضعه، لأنَّه لا مدخل للنَّظر مع صحيح الأثر»[3].

وعليه: فإنَّ الاحتكام إلى السنّة أصل عند مالك، وهي ما يُقدَّم على القياس كما أظهر ذلك هذا الفرع الفقهي.

٤ ـ حديث العرايا:

أخذ الإمام مالك ـ رحمه الله ـ بحديث العرايا رغم مخالفته للقياس من وجوه عديدة. ومأخذه في ذلك هو حاجة النّاس، والتعلق بقاعدة

---

(١) ١/٣٧٠، ٣٧١.

(٢) رواه البخاري: كتاب الحج، باب (٧٧): طواف القارن، رقم (١٦٣٨) عن عائشة. ورواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (١٧): بيان وجوه الإحرام، رقم (١٢١١).

(٣) الاستذكار: ١١/١٤٠، ١٥٣ بتصرف.

المعروف، وعمدته في ذلك الخبر الذي فرّق بين المزابنة والعرية في الحكم.

ولم يلتفت إلى القياس الذي يقتضي إلحاق النَّظير بنظيره.

قال في المدونة: «وإنَّما فرق بين بيع العرايا بالتمر وبين المزابنة؛ لأنّ المزابنة بيع على وجه المكايسة، وأنّ بيع العرايا بالتمر على وجه المعروف لا زيادة فيه ولا مكايسة...»[1].

وقال في الموطأ: «وإنَّما تباع العرايا بخرصها من التّمر. يتحرَّى ذلك، ويخرص في رؤوس النّخل.

وإنَّما أرخص فيه؛ لأنّه أنزل بمنزلة التولية والإقالة والشِّرك. ولو كان بمنزلة غيره من البيوع، ما أشرك أحدٌ أحداً في طعامه حتّى يستوفيه، ولا أقاله منه، ولا ولاّه أحداً حتى يقبضه المبتاع»[2].

ومن أحاديث الباب المخالفة للقياس:

حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) حيث قال: «إنَّ رسول الله ﷺ أرخص في بيع العرايا بخرصها؛ فيما دون خمسة أوسق أو في خمسة أوسق»[3].

وفي هذا الصدد يقول صاحب التقرير: «تقديم القياس منسوب إلى مالك، إلاّ أنّه استثنى أربع أحاديث فقدّمها على القياس؛ حديث غسل الإناء من ولوغ الكلب، وحديث المصراة، وحديث العرايا، وحديث القرعة»[4].

٥ ـ حديث المصرّاة:

أخذ الإمام بحديث الشاة المصراة ـ في الرواية المشهورة عنه ـ وقدّمه على القياس، وهو مذهبه في المدونة.

---

(١) ٢٥٩/٤.
(٢) ٢٥٩/٤.
(٣) تقدم تخريجه.
(٤) المرجع السابق: ٢٩٨/٢ بتصرف، وانظر: فتح الباري: ٣٤٦/٥، المدونة: ٢٦٨/٢، جامع الأمهات: ٢٨٦، مواهب الجليل: ٩/٤، الفقه على المذاهب الأربعة: ٢١١/٤.

قال في المختلطة: «قلت: أكان مالك يأخذ بحديث المصراة، قال ابن القاسم: قلت لمالك تأخذ بهذا الحديث. قال: نعم. قال مالك: أو لأحد في هذا الحديث رأي. قال ابن القاسم: وأنا آخذ به إلاّ أنّ مالكاً قال لي: وأرى لأهل البلد إذا نزل بهم هذا أن يعطوا الصاع من عيشهم، ومصر: الحنطة هي عيشهم»[1].

وهذا توجيه حسن منه ـ رحمه الله ـ وتفسير موفق لظاهر الخبر؛ حيث أعمل السنّة بما حوته من مخالفة للقياس، وحمل الصاع على القوت الغالب في المصر، وأعرض عن الرأي رغم احتمال وروده، وصحة تحكيمه.

هذا وقد ذكر القعنبي ـ من سماع أشهب ـ عن مالك؛ أنّه سأل عن قول رسول الله ﷺ: «**من ابتاع مصراة فهو بخير النَّظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها، وإن شاء ردّها، وصاعاً من التمر**».

وقال: «سمعت ذلك، وليس بالثابت، ولا الموطأ عليه، وإن لم يكن ذلك أنّه له اللبن بما أعلف وضمن، وقيل له: نراك تضعِّف الحديث، قال: كل شيء يوضع موضعه، وليس بالموطأ، ولا الثابت، وقد سمعته»[2].

والحاصل: أنّ هناك روايتين عن الإمام في الأخذ بهذا الخبر؛ رواية مشهورة في المدونة تُعمل الحديث وتقدّمه، ورواية أشهب مقتضاها تضعيف الحديث وردّه بالقياس.

ووجوه ترجيح الرواية الأولى كثيرة، أذكر منها هاهنا ما يناسب هذا المقام:

قلت: من المرجحات للرواية التي تقدِّم الخبر:

أ ـ أنّ القاعدة العامة عند المالكية هي تقديم المدونة على الموطأ ـ تقييداً أو تخصيصاً ـ لأنهّا متأخرة عنه، وفي هذا الصدد يقول حبيب الله:

---

(١) المدونة الكبرى: ٢٨٦/٤.

(٢) انظر: الاستذكار: ٨٧/٢١.

«القاعدة عند المالكية أنّ ما أخرجه مالك في الموطأ سواء كان برواية ابن القاسم أو غيره إذا خُصّ أو قُيِّد في المدونة كان عمل المالكية على ما في المدونة؛ لأنّ روايتها متأخرة عن رواية الموطأ، ومن المعلوم أنّ المجتهد يروي الدليل كثيراً ويعدل عن العمل بمقتضاه، لما يترجح عنده من الأدلة المخالفة لما رواه»[1].

ب ـ وأنّ رواية ابن القاسم في المدونة أولى بالترجيح من غيرها؛ لإنّه الأكثر ملازمة للإمام. وفيه نظر.

ج ـ أضف إلى ذلك أنّ رواية أشهب قد شكك في صحتها ابن عبدالبر؛ حيث قال:

«هذه رواية، الله أعلم بصحتها عند مالك»[2].

وعليه: فإنّ الراجح عند المالكية هو الأخذ بحديث الشاة المصراة، وتقديمه على القياس. هذا إذا سلمت لهم تلك المقدمات الترجيحية عند المخالف. وهو ما سيفصل لاحقاً ـ إن شاء الله ـ.

٦ ـ صلاة الكسوف:

ذهب إمام المدينة ـ كغيره من أهل الحديث ـ إلى أنّ صلاة الكسوف ركعتان؛ في كل ركعة ركوعان. متعلقاً في ذلك بحديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ الذي قالت فيه: «خسفت الشمس في عهد رسول الله ﷺ فصلى بالنَّاس فقام فأطال القيام، ثم ركع فأطال الركوع ثمَّ قام فأطال القيام؛ وهو دون القيام الأول، ثمَّ ركع فأطال الركوع؛ وهو دون الركوع الأول، ثم رفع فسجد، ثمّ فعل في الركعة الآخرة مثل ذلك، ثم انصرف وقد تجلت الشمس»[3].

---

(١) إضاءة الحالك من ألفاظ دليل السالك: ١٠٤.

(٢) المرجع السابق: ٨٧/٢١.

(٣) رواه البخاري: كتاب الكسوف، باب (٢): الصدقة في الكسوف، رقم (١٠٤٤)، ورواه مسلم: كتاب الكسوف (١٠)، باب: صلاة الكسوف، رقم (٩٠١) وأخرجه مالك: في كتاب صلاة الكسوف (١٢)، باب (١): العمل في صلاة الكسوف، رقم (١).

وهو مذهبه في المدونة[1] والموطأ[2].

أمّا القياس المخالف لهذا الخبر: فهو ما أخذ به أبو حنيفة والكوفيون من أنّ صلاة الكسوف ركعتان؛ على هيئة صلاة العيد والجمعة.

قال الحفيد: «ومن أسباب اختلاف الفقهاء في هذه المسألة اختلافهم في تقديم القياس أو الخبر»[3].

ثبت بعد هذا العرض أنّ الإمام مالك من أرباب ردّ الجهالات إلى السنّة المطهرة، وأن لهذا القول عند المالكية، مؤيدات وشواهد تقوى على مناهضة الأصول والفروع التي أظهرها أصحاب المدرسة السابقة[4].

وأمام هذا التعارض البيّن لا يسعني إلاّ أن أُحَصْحِصَ الأقوال والأدلة؛ لبيان الراجح منها.

القول الراجح في مسألة تعارض القياس مع الخبر (عند المالكية):

وتحقيق المقصد المطلوب: أنّ للناظر في الترجيح والتوفيق مآخذ كثيرة، ووجهات عديدة أمهاتها ثلاث:

الأولى: أسباب اختلاف الرواية عن مالك ـ رحمه الله ـ:

لقد تظاهرت أسباب كثيرة على فتح باب الخلاف في المسألة المذكورة، والذي أختاره من هذه الدوافع في طريق البيان:

---

(١) ١/١٦٤، ١٦٥.

(٢) ١/١٨٦ وما بعدها.

(٣) المرجع السابق: ١/١٥٢، ١٥٣ بتصرف، وانظر: الاستذكار: ٧/٩٧، بدائع الصنائع: ١/٦٢٧ وما بعدها.

(٤) ومن الأقوال المأثورة عن المالكية في تعارض القياس مع الخبر الواحد:
أ ـ قول الأبهري: إذا كانت مقدمات القياس قطعية قدّم القياس، وإن كانت ظنية قدّم الخبر.
ب ـ قول أبي بكر الباقلاني: حيث ذهب إلى أنّ الخبر والقياس متساويان، فإذا تعارضا لزم الوقف، انظر: إرشاد الفحول: ١/٢٢٩، الضياء اللامع: ٢/١٦٦.

١ ـ انعدام النَّص:

لم ينقل عن الإمام نصّ يبيِّن فيه مذهبه في مسألة تعارض القياس مع الخبر. هذا ما أدى إلى وقوع الاضطراب في الروايات المنسوبة إليه، وحرّض الأصحاب على إحصاء فتاواه للتأصيل عليها.

ثمّ إنّ مدارك خواطرهم اختلفت في بيان الحق الأبلج، وركن كل فقيه منهم إلى تلك الفروع المأثورة، فجعل منها أصلاً عظيماً، وادعى أنّها نصّ في موضع الخلاف.

٢ ـ الإحتكام إلى دليل الاستقراء:

لجأ الأصوليون ـ كما ذكرت ـ إلى تتبع تلك المواقع الفقهية؛ لحسم مادة الإشكال، ورفع الالتباس عنها، ولكنهم ـ وبعد الاستقراء ـ وجدوا أنَّ تلك الفروع حمالة أوجه، على معنى أنّها تصحح أصول الجميع.

قال صاحب الضياء اللامع: «ومن شيوخ المذهب من قال: في المدونة ما يدلُّ على القولين؛ أحدهما تقديم الخبر في المصراة، والثاني: تقديم القياس في مسألة ولوغ الكلب. . .»(١).

وتحقيق ذلك: أنّ ما نسب إلى إمام المدينة إنّما هو أصل مخرّج على أقواله وفتاواه، وهو ما لا يظفر فيه على رواية صحيحة عن مالك ـ رحمه الله ـ فأجري على صورة ما، وذلك بعد النَّظر إلى عموم كلامه، أو إلى إشارة ضمنية منه.

قال أبو زهرة: «ولقد صنع فقهاء المذهب المالكي في فقه مالك ما صنعه فقهاء المذهب الحنفي، فجاءوا إلى الفروع، وتتبعوها، واستخرجوا منها ما يصح أن يكون أصولاً قام عليها الاستنباط في ذلك المذهب العظيم، ودوَّنوا تلك الأصول التي استنبطوها على أنَّها أصول مالك، والحقيقة أنّ هذه ليست أقوالا له مأثورة قد ذكرها، ورويت عنه، بل هي مستخرجة من

---

(١) المرجع السابق: ١٦٥/٢.

الفروع التي أثرت عنه وأدلتها التفصيلية التي ذكرت بجوارها، أو ذكرها الفقهاء من بعده لها...»[1].

ففي غياب التصريح أو التلميح لا يملك النّاظر إلاّ الترجيح؛ ولا يكون ذلك كذلك إلاّ إذا سردنا أصول المذهب، وأقوال صاحبه المتناثرة. وهو موضوع المسألة الثانية.

الثانية: أصول إمام المدينة:

بنى ابن أنس مذهبه الاجتهادي على الأصول التالية:

١ ـ القرآن الكريم: وهو مقدَّم على باقي المصادر على ترتيب أدلته في الوضوح أو الخفاء؛ من تقديم نصوصه، ثمَّ ظواهره، ثمّ مفهوماته[2].

٢ ـ السنّة: وهي مرتبة كذلك على تقديم متواتراتها على آحادها، ثمَّ ترتيب نصوصها، وظواهرها، ومفهوماتها[3].

٣ ـ الإجماع: وهو اتفاق مجتهدي الأمة بعد وفاة الرسول ﷺ في عصر من العصور على أمر من الأمور. وهو من المصادر التي ورد ذكرها في الموطأ في مواضع كثيرة[4].

٤ ـ القياس: وهو مرتب على انعدام الأصول السابقة؛ وهذا يعني أنَّ المجتهد مخول بالقياس على تلك الأصول والاستنباط منها حال تعذرها[5].

---

(١) المرجع السابق: ٢٠٤ بتصرف.

(٢) انظر: ترتيب المدارك: ٩٤/١، الديباج المذهب في معرفة علماء المذهب: ١٦، الفكر السامي: ٣٨٤/١.

(٣) انظر: المراجع نفسها.

(٤) انظر: الديباج المذهب: ١٦، بداية المجتهد: ٤/١، الحدود: الباجي: ٦٣، الضياء اللامع: ٢٣٠/٢، نشر البنود على مراقي السعود: الشنقيطي: ٢٣٠/٢.

(٥) انظر: ترتيب المدارك: ٩٤/١، الديباج المذهب: ١٦، الفكر السامي: ٣٨٥/١.

٥ ـ عمل أهل المدينة: وهو أصل صرَّح به مالك في كثير من المواطن، واعتبره مصدراً فقهيا لبعض ما يفتي به، فتراه يقول بعد سرد الآثار: الأمر المجتمع عليه عندنا، والعمل بخلاف ذلك[1].

٦ ـ قول الصحابي، وهو حجَّة عند مالك بشرط الانتشار، وانعدام المخالفة له من الصحابة، لأنّ اختلافهم يوجب الاجتهاد لبيان المصيب من المخطئ[2].

٧ ـ الاستحسان، وهو اعتبار أقوى الدليلين. وهذا المعنى للاستحسان هو الذي يستقرأ من مذهب مالك، وهو مأثور عنه في كثير من المسائل[3].

٨ ـ الحكم بسدِّ الذرائع: وهي كل مسألة مباحة في الظاهر، ولكن يتوصل بها إلى محظور شرعي.

وسدُّ الذريعة أصل من الأصول التي اعتمد عليها الإمام في استنباطه الفقهي[4].

٩ ـ مراعاة الخلاف: «وهو رجحان دليل المخالف عند المجتهد على دليله في لازم قول المخالف»[5][6].

---

(١) انظر: الموطأ: ٥٠٨/٢، ٥٠٩، مالك: أبو زهرة: ٢٥٧.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول: ٢١٨/٢، ٢١٩، حاشية التوضيح لحل مشكلات التنقيح: ٢١٨/٢، ٢١٩.

(٣) انظر: الحدود: ٦٥، وما بعدها، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة: ٢١٩، وما بعدها، مالك: أبو زهرة: ٢٨١.

(٤) انظر: الموافقات: ١٩٩/٤، شرح تنقيح الفصول مع حاشية التوضيح: ٢٢٤/٢، وما بعدها، مالك: أبو زهرة: ٣٢٣.

(٥) انظر: شرح حدود ابن عرفة: ٢٦٦/١.

(٦) يمثل لمراعاة الخلاف -عند المالكية- بنكاح الشغار؛ حيث قال مالك بفساده قبل الدخول وبعده؛ لظاهر قوله ﷺ: **«لا شغار في الإسلام»** إلاَّ أننا نجد الإمام يقرّ بثبوت الميراث بين الزوجين مراعاة للخلاف، على معنى أنّه جرّم المدلول (نكاح الشغار) لورود الدليل (الحديث المذكور)، وأعمل في الوقت نفسه دليل المخالف في أحد لوازم المدلول فأثبت الميراث للزوجين. انظر: المرجع نفسه، البهجة في شرح التحفة: التسولي: ٥٠٧/١، المعيار المعرب: الونشريسي: ٣٨٧/١، ٣٨٨.

وهو من أهم محاسن المذهب المالكي ومميزاته.

يقول القباب في هذا الصدد: «إنّ مراعاة الخلاف من محاسن هذا المذهب؛ فيقول ابتداء بالدليل الذي يراه الأرجح، ثمَّ إذا وقع العمل على مقتضى الدليل الآخر راعى ما لهذا الدليل من القوة»[(١)].

تقرير ذلك: أنّ فتاوى ذلك مبنيَّة على تقديم النُّصوص على القياس؛ فإذا وجد نصّاً في مسألة ما أفتى بموجبه، ولا يلتفت إلى ما هو دونه في الرتبة والحجيّة.

قال القاضي عياض: «وأنت إذا نظرت لأول وهلة منازع هؤلاء الأئمة ومآخذهم في الفقه، واجتهادهم في الشرع، وجدت مالكاً ـ رحمه الله ـ ناهجاً في هذه الأصول منهاجها، مرتباً لها مراتبها، ومداركها مقدِّما كتاب الله على الآثار، ثمَّ مقدّما لها على القياس والاعتبار، تاركاً منها ما لم يتحمله الثقات العارفون لما تحمله، أو يجهلونه، أو ما وجد الجمهور الجمّ الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه ولا يلتفت إلى من تأول عليه بظنِّه في هذا الوجه سوء التأويل، وقوله ما لا يقوله، بل صرح أنّه من الأباطيل»[(٢)].

لقد كرّس هذا النّص قاعدة مهمة عند إمام المدينة؛ حيث أشار إلى أنّ أخبار الآحاد ـ عند عدم الكتاب والأخبار المتواترة ـ مقدَّمة على القياس حال التعارض. وهي حقيقة شهدت لها تلك الأصول المدوّنة.

ومن الأقوال المرجحة لهذه الحقائق:

١ ـ ما روي عن معن بن عيسى؛ حيث قال: «سمعت مالك بن أنس يقول: إنّما أنا بشر أخطئ وأصيب، فكلُّ ما وافق كتاب الله وسنَّة رسوله فخذوا به، وما لم يوافقهما فاتركوه»[(٣)].

---

(١) نقلا عن: المعيار المعرب: ٣٨٧/١، ٣٨٨.

(٢) انظر: ترتيب المدارك: ٩٤/١، الديباج المذهب: ١٦.

(٣) انظر: معنى قول المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي: ١٢٥، الصوارم والأسنة: ٢٤.

٢ ـ وما روي عن عبدالله بن مسلمة القعنبي؛ قال «دخلت على مالك فوجدته باكياً، فسلَّمت عليه فردّ عليّ ثمّ سكت عنّي يبكي، فقلت له: يا أبا عبدالله ما الذي يبكيك؟ فقال لي، يا ابن قعنب إنّا لله على ما فرط منّي، ليتني جلدت بكلٍّ كلمة تكلمت بها في هذا الأمر بسوط ولم يكن فرط منّي ما فرط من هذا الرأي. وهذه المسائل، قد كانت لي سعة فيما سبقت إليها»[1].

٣ ـ وما قيل من أنَّ مالكاً كان يقول في بعض ما كان ينزل فيسأل عنه فيجتهد فيه رأيه ﴿إِن نَّظُنُّ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُسْتَيْقِنِينَ﴾ [الجاثية: ٣٢][2].

٤ ـ وما قاله الشعراني: «من أنّ الخلاف في بعض المذاهب في الأقيسة هي يسيرة جداً، والباقي كلّه مستند إلى الكتاب والسنَّة، أو الآثار الصحيحة، وقد أخذ بها الأئمة كلّهم. وما انفرد أحد عن صاحبه إلاَّ ببعض الأحاديث فكلّهم في تلك الشريعة يسبحون...»[3].

٥ ـ وما قاله ابن القيم ـ بعد ذكره لأصول أحمد ـ: «وليس أحد من الأئمة إلاّ وهو موافقه على هذا الأصل من حيث الجملة، فإنّه ما منهم أحد إلاّ وقدّم الحديث الضعيف على القياس، وأمَّا مالك فإنّه يقدِّم الحديث المرسل، والمنقطع، والبلاغات، وقول الصحابي على القياس»[4].

٦ ـ وما ذكره السنوسي؛ حيث قال: «إنَّ مالكا كان يقدِّم المرسل، والبلاغات، وقول الصحابي على القياس؛ لأنّه لا يصار إليه إلاَّ عند الضرورة»[5].

---

(١) انظر: جامع بيان العلم وفضله: ٤٩٢.
(٢) انظر: المرجع نفسه: ٤٩٤.
(٣) الميزان: ٢٢٩ بتصرف.
(٤) المرجع السابق: ٣١/١، ٣٢ بتصرف.
(٥) نقلا عن: الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٥٠٣.

لقد دلَّت هذه النقول على الضوابط التالية:

ـ أنّ الحديث إذا صحّ فهو مذهب للإمام، وإن خالف الخبر رأيا أفتى به.

ـ وأنّ ظواهر الشريعة هي الجادّة عند الاشتباه.

ـ وأن إعمال الرأي مع وجود النّص جرأة وتفريط يورث كلّ منهما النّدم، وهو ما أوصى به إمام الأئمة أصحابه، وحذّرهم منه؛ تبرئة لذمته.

ـ وأنّ في استدلال مالك بالمراسيل، والبلاغات دليلاً واضحاً على أنّه من المقدّمين للأخبار على القياس، وهو ما يطرد والأصول السابقة.

الثالثة: وجوه الترجيح بين المدرسة العراقية والمدرسة المدنيَّة:

وقفت مدرسة العراق والمدينة على طرفي نقيض في مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد؛ فادعى العراقيون أنّ مذهب الإمام هو تقديم القياس، وخالف المدنيون في ذلك فحملوا أصل مالك على تقديم الخبر في كلّ حال.

والذي افتقر إليه الآن: هو بيان الأسس التي قامت عليها المدرستان، ووجه الترجيح بينها، واستخلاص المشهور منها.

تحقيق ذلك: أنّ من أهمِّ الأصول التي تميزت بها المدرسة المدنيّة: هو تقديم النّصوص على الرأي والعمل، تأثراً بمنهج الإمام في اتباع الأثر الثابت عن رسول الله ﷺ.

ومن أبرز روَّاد هذه المدرسة: عبدالملك بن الماجشون، ومطرف. فقد كان لمسلكهما الأثر البالغ في تصدير أصول أهل المدينة إلى باقي المدارس.

وقد كان عبدالملك بن حبيب واحدا من أولئك الذين تأثروا بمنهج الأخوين (ابن الماجشون ومطرف)، وساروا على دربهما. مدوّنين تلك الآراء والقواعد.

ومما يدلّ على ذلك: أخذ بن حبيب بحديث خيار المجلس، ومخالفته لجماهير المالكية.

وممن سلك هذه الجادّة: عبدالله بن وهب المصري، حيث كان يحي بن يحي الليثي يقول: «كنت آتي عبدالرحمن ابن القاسم فيقول لي: من أين يا أبا محمد! فأقول من عند عبدالله بن وهب، فيقول لي: اتق الله، فإن أكثر هذه الأحاديث ليس عليها العمل، ثم آتي عبدالله بن وهب فيقول لي: من أين؟ فأقول من عند ابن القاسم، فيقول لي: اتق الله يا أبا محمد، فإن أكثر هذه المسائل رأي»[1].

ومما يؤكد وجود صلة وطيدة بين المدرسة المدنيّة والمصرية، ما ذكره أبو مصعب من المدنيين، حيث قال: «كنَّا إذا شككنا في شيء من رأي مالك بعد موته كتب ابن دينار، والمغيرة، وكبار أصحابه إلى ابن وهب فيأتينا جوابه».

وفيه تأكيد على أنّ التمسك بالنّصوص لم يكن خاصّاً بأهل المدينة فحسب، بل شمل بعض المنتسبين إلى المدارس الأخرى[2].

ومن أهمّ سمات المدرسة العراقية:

الاهتمام بالتخريج[3]:

قال المقري: «جعل أهل العراق في مصطلحهم المدوّنة كالأساس، وبنوا عليها فصول المذهب بالأدلّة والقياس، ولم يعرجوا على الكتاب

---

(١) انظر: ترتيب المدارك: ٥٤١/٢.

(٢) انظر: المذهب المالكي (مدارسه ومؤلفاته، خصائصه وسماته): محمد المامي: ٢٩، ٣٠.

(٣) التخريج ثلاث أقسام:

«القسم الأول: استخراج حكم مسألة ليس فيها حكم منصوص في مسألة منصوصة.

القسم الثاني: أن يكون في المسألة حكم منصوص فيخرج فيها من مسألة أخرى قول بخلافه.

القسم الثالث: أن يكون نص في مسألة على حكم، ويوجد نص في مثلها على حدّ ذلك الحكم، ولم يوجد بينهما فارق، فينقلون النّص من إحدى المسألتين ويخرجونه في الأخرى، فيكون في كل واحدة منهما قول منصوص وقول مخرج». انظر: كشف النقاب الحاجب من مصطلح ابن الحاجب: ابن فرحون: ١٠٤، ١٠٥.

بتصحيح الروايات، ومناقشة الألفاظ، ودأبهم القصد إلى إفراد المسائل وتحرير الدلائل، على رسم الجدليين وأهل النّظر من الأصوليين»[1].

بيانه: أنَّ العراقيين اهتموا بهذا المنهج، وفروعهم الفقهية صريحة وشاهدة على ذلك.

قال صاحب الإشراف: «إذا طلع الفجر وهو يولج لم ينعقد صيامه، خلافاً لأبي حنيفة والشافعي، وإن نزع لوقته فلا كفارة عليه، وإن استدام قال أصحابنا: عليه الكفارة. ويُخرّج ذلك عندي على قول ابن القاسم: متى أكل ناسيا ثمَّ أكل بعده عامدا فإنه إن كان متأولاً فلا كفارة عليه، وإن كان على وجه الجرأة وقصد الهتك فعليه الكفارة. . .»[2].

الاهتمام بالفقه الافتراضي:

فقد كان لتلك المناظرات الفقهية التي دارت بين مالكية العراق والحنفية الأثر البالغ في نشوء تلك الخاصيَّة الفقهية عند أتباع مالك ـ رحمه الله ـ وكان للبيئة دور هام في تأصيل الوقائع الافتراضية، والنوازل المتوقعة. وهذه ظاهرة بارزة في فقه العراقيين.

ومن أمثلة ذلك حكم من لم يتبيَّن الماء الطاهر من النجس. وهي مسألة تناولها ابن الجلاب وقسمها تقسيماً عقلياً، حيث تناول كلّ الوجوه المحتملة، وأعطى لكلّ جزئية فيها حكماً[3]. . إلى غر ذلك من المسائل التي تؤكد ذلك الاتجاه[4].

ـ الالتجاء إلى القياس للترجيح بين الروايات المتعارضة، وتقديم الرأي على الأخبار المروية بطريق الآحاد؛ وذلك حال التعارض من كلِّ وجه.

---

(١) انظر أزهار الرياض: ٢٧/٣، نقلا عن مقدمة كتاب التفريع: الدكتور الدهماني: ٩٨/١.

(٢) الإشراف على مسائل الخلاف: عبدالوهاب: ١٩٩/١.

(٣) انظر: التفريع: ابن الجلاب: ٢١٧/١.

(٤) انظر: أمثلة ذلك في المرجع نفسه: ٢٥٥/١، ٣٣١/١.

والذي أخلص إليه من تلك المقدمات: أنّ منهج المدرسة المدنيَّة يقوم على أساس تتبع الآثار، وتقصِّي الدليل في كلِّ نازلة، بخلاف المدرسة العراقية، فإنَّ منهجها قائم على الرأي، وتحكيم فروع المذهب والتخريج عليها. وهذا يوجب ترجيح المدنيين، وإن كان المتأخرون من المالكية يقدِّمون ـ عند التعارض ـ: المدرسة المصرية، ثمّ المغربية، ثمّ العراقية، ثمّ المدنيّة[1].

تقرير ذلك: أنّ الترجيح في المذهب المالكي قائم على أسس غير علمية، فتراهم ـ مثلاً ـ يقدِّمون المدرسة المصرية على غيرها اعتمادا على مبدأ كثرة الملازمة، فيصرِّحون أنَّ ابن القاسم صحب مالكاً عشرين سنة وتفقه به وبنظرائه[2].

قال عليش: «قول مالك في المدونة أولى من قول ابن القاسم فيها، فإنَّه أعظم. وقول ابن القاسم فيها أولى من قول غيره فيها، لأنَّه أعلم بمذهب مالك، وقول غيره فيها أولى من قول ابن القاسم في غيرها؛ وذلك لصحتها»[3].

قلت: إنّ كثرة الصحبة والمعاشرة لا تستلزم الضبط في نقل الروايات. وعلى التسليم بحجة هذا المنهج فإنّ الأحرى والأولى ترجيح المذهب الذي ترعرع في بيئة الإمام، وسار على نهجه، وتلقى أمراً بالجلوس مجالس شيخ المدينة بعد وفاته.

فقد قعد ابن كنانة في مجلس مالك بعد وفاته ـ رحمه الله ـ وكان من المقرّبين عنده، كما أنَّ ابن نافع الصايغ صحب الإمام أربعين سنة، وكذا المغيرة بن عبدالرحمن ومحمد بن دينار، فقد قال فيهما ابن حبيب: «أفقه أهل المدينة»[4].

---

(١) انظر: المذهب المالكي: ٨٤.

(٢) انظر: الديباج المذهب: ١٤٧.

(٣) فتاوى عليش: ٦٣/١، وانظر: مالك: أبو زهرة: ١٩٦.

(٤) انظر: ترتيب المدارك: ٢٩١/١ بتصرف.

فإذا أخذ المرء بمعيار الملازمة، وكثرة المعاشرة والصحبة، فإنَّ فقهاء المدينة أولى من غيرهم في نقل أصول مالك وفروعه؛ لأنّهم الأقرب صحبة وبيئة.

وعليه: فإنَّ رواية المدينة راجحة على غيرها من الروايات. على الأقل في مسألة تعارض القياس مع الخبر وذلك للأسباب التالية:

١ ـ لأنّ الرجوع إلى فتوى المدنيين هو في الحقيقة رجوع إلى الأثر.

٢ ـ ولأنّ مدرسة المدينة أصل للمدارس التي جاءت بعدها، ومعلوم بداهة أنّ التابع تابع.

٣ ـ ولأنّ ترجيح روايتهم في تقديم الخبر على القياس يتفق مع أصول مالك وأقواله التي سيقت.

ومما يدلُّ على سلامة هذا التحقيق، رجوع الإمام نفسه إلى ترجيحات بعض تلامذته الذين ساروا على قواعد أهل المدينة في تقديم الأخبار على الرأي.

فقد ذكر ابن وهب أنّه سمع مالكا ينكر التخليل. فقال: فأخبرته بالحديث(١) فرجع إليه(٢).

إذا فالأصل عند المالكية ـ و على رأسهم إمام المدينة ـ هو تقديم الخبر على القياس كقاعدة عامة لها استثناءات؛ لأنّ اتباع النّصوص ملاذ آمن لمن رام ترجيحاً، أو أراد اجتهاداً، وهو الأليق بمكانة مالك ومنزلته الدينية والعلمية. وإن تظاهرت طرق الروايات على خلاف ذلك، فإنّ ظواهر أصوله وفروعه في المحجة الآمنة عند اشتباه الطرق واختلاف الفرق.

فأصوله تؤكد، وفروعه تشهد على صحة هذه الحقيقة، والجحد في هذا المقام إنكار البديهة.

---

(١) يشير إلى حديث تخليل الأصابع الذي رواه ابن ماجه: كتاب الطهارة باب (٥٤): باب تخليل الأصابع، رقم (٤٤٨).

(٢) انظر: الموافقات: ١٢٢/١، مواهب الجليل شرح مختصر خليل: ٢١٣/١.

قال عياض: «مشهور مذهب مالك أنّ الخبر مقدّم[1] وإليه ذهب الباجي في المنتقى؛ حيث قال: القياس مقدّم على أخبار الآحاد على ما روي عن مالك؛ وذلك لما يجوز على الراوي من السهو والغلط. والصواب: تقديم خبر الواحد العدل؛ لأنّ السهو والغلط يجوز فيه على النّاظر المجتهد أكثر مما يجوز على الناقل الحافظ الفقيه»[2].

فإن قيل: فما بال تلك الفروع التي قدّم فيها القياس على الخبر، وما مصير تلك المذاهب التي حملت مذهب الإمام على خلاف الحقيقة التي رجحت؟!.

قلت: إنّ الإجابة على هذا الإشكال يقتضي احتمالات عدّة:

الاحتمال الأول: عدم الإحاطة بالحديث المخالف:

إنّ الإحاطة بالسنن غاية لا تدرك، ومقصد لا يحوز فضله أحد، ولو كان مدعي ذلك من صحابة رسول الله ﷺ أو من بعدهم من باب أولى - فكم من أحكام وسنن خفيت على الرعيل الأول - سنّة الله في خلقه.

قال ابن عبدالبر: «وقد جاز على كثير منهم جهل كثير من السنن الواردة على ألسنة خاصة العلماء، ولا أعلم أحداً من الصحابة وقد شذّ عنه بين علم الخاصة واردة بنقل الآحاد أشياء حفظها غيره، وذلك على من بعدهم أجوز، والإحاطة ممتنعة على كل أحد»[3].

فلا يشذّ عن ذلك أحد ولو كان إمام دار هجرة رسول الله ﷺ.

وخير شاهد على ذلك ما ذكره ابن رشد الجد في البيان والتحصيل، قال: قال مالك: إذا عض رجل أصبع رجل فجبذ أصبعه فطرح ثنية

(١) انظر: الضياء اللامع: ٢/١٦٥.
(٢) ٤/٢٦٢ بتصرف.
(٣) انظر: الاستذكار: ١/١٨٨.

العاض: إن على المعضوض عقل السنّ، وهذا من الخطأ.

قال ابن رشد الجد: «خالف مالك خبر عمران بن حصين القاضي بعدم الديّة، وهذا يحتمل أن يكون الحديث لم يبلغ مالكاً»(١).

فإذا تقرر ذلك، فالخطب يسير، والترجيح هيّن - بإذن الله - إذا أُخذ هذا الإحتمال بعين الاعتبار؛ على معنى أنّ عدم العلم بالخبر ذريعة كافية للاستدلال بالقياس في استنباط الأحكام. ويكون القائس - والحالة هذه - في حكم من جزم بانعدام النّص؛ لأنّ كليهما فاقد للنّص حقيقةً أو حكماً.

فإذا تعلق الإمام بالرأي في حكم مسألة لعدم علمه بالأثر، وعُثر على ما يخالف اجتهاده من نصوص، قلت: إذا ثبت ذلك وجب الاحتكام إلى المنقول ونبذ القياس، مع الاعتقاد بأنّ ذلك مذهب للإمام؛ لأنّه هو القائل: «كلّ ما وافق الكتاب والسنّة فخذوا به، وما لم يوافقهما فاتركوه»(٢).

ويدلُّ عليه رجوع ابن أنس إلى الأخذ بالحديث إذا بلغه بعد إفتائه بخلافه. وقد تقدّم بيانه - فلينظر -.

الاحتمال الثاني: تضعيف الخبر المخالف للقياس:

تضافرت النقول على إمامة مالك في الفقه والحديث، وعلى أنّه واحد من أولئك الأعلام الذين جمعوا بين علمي الرواية والدراية.

كان - رحمه الله - من أدق النّاس في تنقيح الأسانيد والمتون؛ حيث جمع بين طريقة المحدثين، وطريقة الأصوليين في تمحيص الآثار.

كان - رحمه الله - يعالج السّند؛ فيبحث عن أحوال الروّاة، ويتحرى ضبطهم وعدالتهم على منهج أهل الحديث والأثر، كما كان يعرض متن الحديث على كتاب الله، وعلى عمل أهل المدينة، وعلى القواعد العامة في الشريعة؛ معوّلاً في كلِّ ذلك على منهج أهل الإشارة والأصول.

---

(١) ١٦/١٠٢ بتصرف.

(٢) انظر: معنى قول المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي: ١٢٥.

قال أبو زهرة: «ليس إمام السنّة هو الذي يتبع كل خبر يجيء إليه من غير تمحيص في السند والمتن، وقد كان مالك يمحص السند، فيتخير من يروي عنهم، ويشدد في التحري عن أحوالهم، وبمثل ذلك كان يمحص متن الأخبار، فيزنها بميزان دقيق، وهو أن يوازن بينها وبين غيرها من القواعد الإسلامية العامة التي استنبطت من نصوصه ومراميه، وتشهد شتى الأحكام من فروعه، فإذا استقامت معها قبلها، وإن لم تستقم ردّها»[1].

ولم يكن شيخ المدينة في ذلك مبتدعا، بل كان متبعاً لسنن من سبقه من الرعيل الأوّل. فهذه عائشة ـ رضي الله عنها ـ كانت تعرض الأخبار على كتاب الله لتميّز بين صحيحه وسقيمه؛ فردّت خبر تعذيب الميّت ببكاء أهله عليه؛ لما فيه من مخالفة صريحة لقوله تعالى: ﴿أَلَّا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴿٣٨﴾ وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ ﴿٣٩﴾﴾ [النجم: ٣٨، ٣٩].

كما أعرضت عن حديث: «إذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يدخلها في وضوئه». الحديث وذلك لمخالفته قول تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

وهو منهج عمر ـ رضي الله عنه ـ وغيره من الصحابة.

قال الشاطبي: «وفي الشريعة من هذا كثير جدّاً، وفي اعتبار السلف نقل كثير..»[2] وقد تقدّم تهذيب هذا الباب وتنقيحه في الفصل الأول من الباب الثاني، ولولا كراهة التطويل لأعدت القول هاهنا، ولكنّ التنبيه على أنّ ذلك قد تقدّم أولاً يغني عن ذلك والحمد لله.

وعليه: فإنّ تقديم القياس في موارد النّصوص، قد تكون العلّة فيه تضعيف الخبر وردّه لوروده على خلاف الأصول، أو أنّ القياس المعارض كان أقوى من الخبر لشهادة القواعد له بالاعتبار دون الأثر.

---

(١) مالك: ٢٤٣ بتصرف.

(٢) المرجع السابق: ١٥/٣.

ويجب التنبيه ـ في هذا الصدد ـ على أنّ التعلق بهذه الوجهة لا يطعن في اجتهاد الأئمة، ولا في عدالتهم.

فلكل إمام الحق في تقرير ما شاء من القواعد إذا كان مقصده مشروعا، وكانت غايته تنزيه الأخبار والنُّصوص عن الزيف. فكما يجوز للمحدث أن يقيّد المنصوص بشروط محدثة، وقيود مبتدعة، كذلك يجوز للأصولي أن يتحرز ـ في الأخذ بالخبر ـ بما يراه ضروريا من محترزات.

قال ابن السبكي: «لكلٍّ واحد من الأئمة أصول اقتضت له ردّ الأحاديث»[1].

وقال في موضع آخر: «إنَّ لكلٍّ عالم من العلماء أصولا وقواعد قد بنى مذهبه عليها، لأجلها ردّ بعض الأحاديث، كعمل أهل المدينة عند مالك، وغيره»[2].

الاحتمال الثالث: حمل القياس المخالف على القياس المقطوع العلّة:

تحقيق ذلك: أنّ العلَّة إذا كانت منصوصة، ووجدت قطعاً في الفرع المقيس عليه فإنّ القياس ـ و الحالة هذه ـ يقدَّم على خبر الواحد. . وهو الذي اختاره الفهري، وأبو بكر الأبهري ـ فيما حكاه الشوكاني وحلولو ـ.

قال في الإرشاد: «إذا خالف الخبرُ القياسَ القطعي، قال الجمهور: إنّه مقدّم على القياس، وقال أبو بكر الأبهري: إن كانت مقدمات القياس قطعية قدّم القياس، وإن كانت ظنية قدّم الخبر، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنّهما متساويان»[3].

وقال حلولو: «وثالث الأقوال في معارضة القياس للخبر: أنّ العلّة إن كانت بنص راجحة على الخبر، ووجدت العلّة؛ أي مثلها قطعاً في الفرع،

---

(١) معنى قول المطلبي إذا صح الحديث فهو مذهبي: ١٧١.
(٢) المرجع نفسه: ١٤٨ بتصرف.
(٣) إرشاد الفحول: ٢٢٩/١ بتصرف.

فالقياس مقدّم، وإن كان وجودها في الفرع ظنياً فالوقف، وإلاّ فالخبر مقدّم. وهذا هو مختار الفهري»[1].

قلت: وهو الذي اختاره الآمدي، وابن الحاجب على تفصيل يذكر في حينه.

إذا تقرر وجه هذا الاحتمال فيمكنني حمل تلك الجزئيات التي قدّم فيها القياس على ذاك التفصيل الذي حرر؛ وذلك بأنَّ يقال: إن النّص على العلّة يرجِّح تلك الأقيسة على الأخبار المخالفة لها، والتي أوردها الخصم في معرض الاحتجاج والحديث عن مسألة تقديم الخبر على القياس.

الاحتمال الرابع: الاعتماد على القياس كأصل للترجيح بين الأخبار المتعارضة:

قد يتعلق الأصولي بجزئية من استدلالات الفقيه المجتهد فيبني عليها قاعدة مطردة، وينسبها إلى الإمام.

أي: أنَّ المجتهد قد يلجأ إلى القياس للترجيح بين النّصوص المتعارضة. وهو أمر جائز ومشروع.

قال الشيرازي: «وأمّا ترجيح المتن فمن وجوه: أحدهما: أن يكون أحد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنّة أو إجماع أو قياس، فيقدّم على الآخر لمعاضدة الدليل له»[2].

وقال الحازمي: «إذا كان أحد الحديثين موافقاً للقياس دون الآخر فيكون العدول عن الثاني إلى الأوّل متعيناً...»[3].

قلت: قد يكون استعمال القياس عند الإمام للترجيح بين النّصوص، ولم يعوَّل عليه لذاته في ردّ الخبر، فيأتي النَّاظر في أدلة الفقهاء فيتوكأ على

---

(١) المرجع السابق: ٢/١٦٦.

(٢) انظر: المرجع السابق: ٢/٦٦٠.

(٣) الاعتبار: ٤٢، وانظر: البحر المحيط: ٨/١٥٥، ٢٠٧، أصول الفقه: البرديسي: ٤٤٢، ٤٤٣.

وجهة واحدة من استدلالاتهم ليدعي عليهم مقولة تقديم القياس على الخبر[1].

---

(١) نماذج من الترجيح بين الأخبار المتعارضة بالقياس:
حدّ الأيدي التي أمر الله بمسحها:
اختلف الفقهاء في حدّ المسح بالنسبة لليدين، فذهب الجمهور إلى أنّ المسح إلى المرفقين عملاً برواية ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ قال: قال النبي ﷺ: **«التيمم ضربتان: ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين»**.
وذهب غيرهم إلى أنّ المسح إلى الكفين، تعويلاً على حديث عمّار (رضي الله عنه) «إنّما يكفيك أن تضرب بيديك ثمّ تنفخ فيها ثمّ تمسح بها وجهك وكفيك».
وتترجح رواية الجمهور من جهة عضد القياس لها؛ أعني من جهة قياس التيمم على الوضوء. معناه: أنّ أصل الخلاف في هذه المسألة تعارض الأخبار والروايات فيما بينهما، لهذا تمّ اللجوء إلى القياس للترجيح. انظر: بداية المجتهد: ٥٠/١.
نصيب المقاتل من الغنيمة:
اختلفت المذاهب في نصيب الفارس؛ فذهب الجمهور إلى أنّ للفارس ثلاث أسهم؛ سهم له، وسهمان لفرسه، وقال أبو حنيفة:
للفارس سهمان: سهم لفرسه، وسهم له، وسبب الخلاف بينهم، تعارض الآثار مع موافقة القياس لبعضها.
فعن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ «أنّ النبي ﷺ أسهم لرجل وفرسه ثلاثة أسهم: سهمان للفرس، وسهم لراكبه» وخرجّ أبو داود أيضاً عن مجمع بن حارثة الأنصاري مثل قول أبي حنيفة، أمّا القياس المعارض لحديث ابن عمر، فهو أن يكون سهم الفرس أكبر من سهم الإنسان.
قال ابن رشد: «هذا الذي اعتمده أبو حنيفة في ترجيح الحديث الموافق لهذا القياس على الحديث المخالف له». انظر في هذا الفرع: بداية المجتهد: ٢٨٨/١.
نصاب الشهادة في رؤية الهلال:
أوجب الشافعي الصوم بشهادة واحد، والفطر باثنين، جمعاً بين حديث ابن عباس الموجب لشهادة الواحد، وبين حديث ربعي بن خراش الموجب لشهادتين. وذهب مالك إلى ترجيح حديث عبدالرحمن بن زيد القاضي بالشهادتين في الصوم والفطر لمكان القياس. أي: تشبيه ذلك بشهادة الحقوق. انظر: بداية المجتهد: ٢٠٩/١ وانظر باقي النماذج في: البحر المحيط: ٢٠٧/٨، بداية المجتهد: ٣٣/١، ٣٤، ١٢٧/١، ١٥٣/١، الاعتبار: ٤٢.

ودفع هذا الاحتمال يكون باستعراض الأدلة تفصيلاً، مع بيان أصل الخلاف في المسألة. كما سيبيّن لك عند إسقاط هذه الاحتمالات على الفروع الفقهية.

الحاصل: أنّ ورود الاحتمال على تلك الوجوه يردّ عن مالك تلك النسبة التي وسم به مذهبه، ويجعل من تقديم الخبر على القياس أصلاً عاماً يهرع إليه عند التعارض من كل وجه، وأنّ تقديم القياس في بعض الصور إنّما هو ترجيح عارض، وله ما يبرره. والاستثناء لا يلغي القاعدة العامة في المذهب ولسلامة تلك الاحتمالات وذلك الترجيح، لابدّ من إعادة النّظر في تلك الأمثلة التي استدل بها المخالف؛ لإخضاعها إلى الضوابط والقواعد التي قررت، وذلك على الترتيب التالي:

١ - بالنسبة لأقل الحيض عند مالك:

ذهبت ثلة من الأصوليين إلى أنّ إمام المدينة يقدّم القياس على خبر الواحد في مسألة أقل الحيض، وأنّ وجه القياس عنده هو حمل الحيض على الحدث.

إلاّ أنّ النّاظر في أدلة مالك - رحمه الله - يلاحظ أنّ القياس عنده اعتضد بالأصول التالية:

(أ) - بقوله عزّ وجل: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾ [البقرة: ٢٢٢].

ووجه الدلالة فيها؛ هو أنّ سياق الآية يدلّ على أنّ الحيض أذى من غير تقدير وتحديد. ولم يفرّق بين قليل أو كثير. هذا ما يرجح أنّ الدفعة حيض.

قال أبو بكر: «اختلف علماؤنا في دم الحيض؛ فقال بعضهم: هو كسائر الدماء يُعفى عن قليله.

ومنهم من قال: قليله وكثيره سواء في التحريم.

وجه الأوّل: عموم قوله تعالى ﴿أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا﴾، وهذا يتناول الكثير دون القليل.

ووجه الثاني: قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾، وهذا يعمّ القليل والكثير، ويترجَّح هذا العموم على الآخر بأنّه عموم في خصوص عُيِّن. وذلك الأوَّل هو عموم في خصوص حال، وحال المعين أرجح من حال الحال..»[1].

وقال الباجي: «وجه الدلالة في الآية هو أنَّ الله أمر باعتزال النِّساء في المحيض، وذلك يقتضي أن يكون لنا طريق إلى معرفته ليصح اعتزالهن فيه، ولو لم يعلم ذلك إلاّ بعد انقضاء يوم وليلة أو ثلاثة أيام لكان قد علّق الأمر بما لا طريق لنا إلى معرفته. وهذا باطل باتفاق»[2].

(ب) ـ وبقوله ﷺ في حديث فاطمة بنت أبي حبيش: «**فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة**»[3].

وفيه دليلان: **أحدهما**: أنّ النبي ﷺ أمرها بترك الصلاة عند إقبال أمر يسمى بإقباله حيضاً.

الثاني: أنّ أقل الدم لو لم يكن حيضاً لما أمرها النبي ﷺ بترك الصلاة، ولما وجب لها ترك الصلاة إجماعاً بأول ما ترى من الدم، ثبت أنّه حيض[4].

(ج) ـ وبالقياس على دم النّفاس:

قال الباجي: «ودليلنا من جهة القياس أنّ هذا دم يسقط فرض الصلاة فلم يكن لأقله حدّ كدم النِّفاس»[5].

---

(١) أحكام القرآن: ١٦٢/١.

(٢) المنتقى: ١٢٣/١، وانظر: المقدمات الممهدات: ١٢٩/١.

(٣) رواه البخاري: كتاب الحيض، باب (٨): الاستحاضة، رقم (٣٠٦)، ورواه مسلم: كتاب الحيض (٣)، باب (١٤): المستحاضة وغسلها وصلاتها، رقم (٣٣٣)، ورواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (١٠٩): من روى أن الحيضة إذا أدبرت لا تدع الصلاة، رقم (٢٨٢).

(٤) انظر: المنتقى: ١٢٤/١.

(٥) المرجع نفسه: ١٢٤/١.

(د) ـ وبأنّ المبتدأة تترك الصلاة برؤية الدم بالإجماع، فلو لم يعتبره الشارع حيضا لم تؤمر بإضاعة الصلاة، والتغرير بها[1].

(هـ) ـ وبأنَّ الحيض اسم للدم الخارج من الرحم، والخارج مسمَّاه واحد؛ على معنى أنّ قليل الدم حيض كالكثير منه، ولهذا لم يقدر دم النّفاس[2].

وبناء على هذه المدركات: فإنّ القياس تقوّى بأصول شهدت له بالاعتبار، فامتنع تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد الذي أورده من قال بالتحديد. وهذا لا يجعل من دلالة العام قطعية، ولا يعارض أصل المذهب في ذلك؛ لأنَّ العام هنا عزّره القياس، وعموم السنّة. وقد بسطت ذلك فيما سبق.

٢ ـ حكم من أكل أو شرب ناسياً لصومه:

قيل: إنّ الإمام مالك ترك حديث الناسي للقياس، فأوجب القضاء على من خرم الإمساك المأمور به سهواً.

ومن الحجج لهذا الفرع:

(أ) ـ قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

ووجه الاحتجاج بالآية: هو أنّ المطلوب من الصائم صيام يوم تام لا خرم فيه أمّا الآكل والشارب فيه فهو غير متمِّم ليومه، فوجب عليه القضاء[3].

قال ابن العربي: «فأمّا القضاء فلا بدّ؛ لأنّ صورة الصوم قد عدمت، وحقيقته بالأكل قد ذهبت، والشيء لا بقاء له مع ذهاب حقيقته؛ كالحدث يبطل الطهارة سهواً جاء أو عمداً. وهذا أصل عظيم لا يردّه ظاهر محتمل التأويل»[4].

---

(١) انظر: المعونة: ١/١٨٧.

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ١/١٥٥.

(٣) انظر: تفسير القرطبي: ٢/٣٢٣، والمعونة: ٤٧١.

(٤) القبس: ١/٥٢٠.

ومن التأويلات الواردة في حديث الناسي:

ـ حمل الحديث الذي لا يوجب القضاء على صوم التطوع.

قال ابن دقيق العيد: «وأمَّا الحديث فمحمول على صوم التطوُّع جمعاً بينهما، فليس القياس معارضاً للنّص»[1].

ـ حمل الحديث على رفع الإثم، أما القضاء فيبقى على أصله:

قال ابن العربي: «وحمله علماؤنا على أنّ المراد به نفي الإثم، فأمَّا القضاء فلابدَّ منه»[2].

ـ بالإضافة إلى أنّ أحاديث الباب لم تتعرض إلى القضاء.

قال القرطبي: «إنّ حديث: «**من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتمَّ صومه**»، لم يذكر قضاء ولا تعرض له، بل الذي تعرض له سقوط المؤاخذة والأمر بمضيّه على صومه وإتمامه»[3].

وهذا احتجاج صحيح لولا ورود رواية الدارقطني الصحيحة: «**إنّما هو رزق ساقه الله ولا قضاء عليه**»[4].

قلت: فوجب الرجوع إلى هذه الرواية، وترجيحها على القياس، معتذرين للإمام بأنَّ هذه الزيادة لم تبلغه، ولو وصلت إليه لأفتى بموجبها ونزع إليها، لأنّ الحديث إذا صحَّ فهو مذهب للإمام.

قال ابن العربي: «وهذه الزيادة إن صحَّت فالقول بها واجب»[5].

وقال القرطبي: «هذا ما احتج به علماؤنا وهو صحيح، لولا ما صحَّ عن الشارع ما ذكرناه، وقد جاء بالنَّص الصريح الصحيح، وهو ما رواه أبو

---

(١) انظر: البيان والتحصيل: ٣١٦/٢، شرح الزرقاني: ٢٥٠/٢.
(٢) انظر: المرجع نفسه: ٥٢٠/١.
(٣) المرجع نفسه: ٣٢٣/٢.
(٤) رواه بلفظه الدارقطني في سننه: ١٧٩/٢.
(٥) المرجع السابق: ٥٢١.

هريرة عن النبي ﷺ قال: «**من أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة**» أخرجه الدارقطني. وقال: تفرد به ابن مرزوق، وهو ثقة عن الأنصاري؛ فزال الاحتمال وارتفع الإشكال والحمد لله ذي الجلال والكمال»[1].

وهو توجيه يؤكد الاحتمال القاضي بأنّ تقديم القياس على الخبر قد تكون علّته عدم الإحاطة بكلِّ أحاديث الباب.

٣ ـ الوقوف بعرفة:

ذهب مالك إلى أنّ الركن إنَّما هو الوقوف ليلا، فلا يجزئ الوقوف بالنّهار، والأفضل عنده أن يقف الحاج نهاراً وليلاً. فإن دفع قبل الغروب ولم يرجع فيقف جزءًا من الليل، فقد فاته الحج[2].

والعمدة في ذلك: قوله تعالى: ﴿**ثُمَّ أَفِيضُواْ مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ**﴾ [البقرة: ١٩٩].

والأمر في هذه الآية للوجوب باتفاق الخلق، وهو أمر قد بيّن النبي ﷺ كيفيته في حديث جابر (رضي الله عنه): «من أن النبي ﷺ استقبل القبلة فلم يزل واقفاً حتى غابت الشمس وذهبت الصفرة قليلاً حين غاب القرص»[3].

وفعله ﷺ الأصل فيه الوجوب، خاصة في الحج.

ـ وقوله ﷺ: «**خذوا عني مناسككم**»[4].

---

(١) المرجع السابق: ٣٢٣/٢.

(٢) انظر: المعونة: ٨٥٠/١، القبس: ٥٤٧/٢، المنتقى: ٢٠/٣، شرح الزرقاني: ٤٥١/٢، بداية المجتهد: ٢٥٤/١، الفقه على المذاهب الأربعة: ٦٢٣/١.

(٣) جزء من حديث طويل عن جابر: رواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (١٩): حجة النبي ﷺ، رقم (١٢١٨)، رواه أبو داود: كتاب المناسك (٥)، باب (٥٧)، صفة حجة النبي ﷺ رقم (١٩٠٥)، ورواه ابن ماجه: كتاب المناسك (٢٥)، باب (٨٤): حجة رسول الله ﷺ رقم (٣٠٧٤).

(٤) رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، باب: الإيضاح في وادي محسر، ١٢٥/٥ عن جابر=

ـ وما رواه عطاء عن ابن عباس، عن النبي ﷺ حين قال: **«من أدرك عرفة قبل الفجر فقد أدرك الحج، ومن فاته عرفة بليل، فقد فاته الحج»**[1].

أمّا القياس الذي اعتمدت عليه المالكية فهو دليل سيق للإستئناس به، والأصل في الاستدلال عندهم النُّصوص لا الرأي.

كما يمكنني القول: إنّ القياس في هذا الموضع مرجح بين الأخبار المتعارضة. فمن المعلوم أنّ السنن إذا تعارضت ولا مرجح من المنقول، فإنّ للمجتهد الحق في الرجوع إلى القياس. والقياس هنا رجح بين دليل المالكية والجمهور.

فإن قيل: إنَّ الإمام قدّم القياس على حديث «من شهد صلاتنا هذه، ووقف معنا حتى ندفع، ووقف قبل ذلك بعرفة ليلا أو نهاراً، فقد تمّ حجه، وقضى تفثه»[2].

قلت: إنَّ هذا القياس قد شهد له ظاهر القرآن والسنّة بالاعتبار والتقديم، أو أنّ أصل الخلاف بين المالكية والجمهور هو التعارض بين الأخبار، فسيق القياس للترجيح بينهما.

= وابن عبدالبر في «التمهيد»: ٦٩/٢، وبمعناه، وبلفظ: «لتأخذوا مناسككم»، رواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٥١): استحباب رمي جمرة العقبة، رقم (١٢٩٧)، والنسائي بلفظ: «خذوا مناسككم»: كتاب المناسك (٢٤)، باب (٢٢٠): الركوب إلى الجمار واستظلال المحرم، رقم (٢٠٦٢).

(١) بنحوه: رواه البهيقي في «السنن الكبرى»، باب: ما يفعل من فاته الحج، ١٧٤/٥ وروى طرفه الأول الطبراني في «المعجم الكبير»، رقم (١١٤٩٦) عن ابن عباس، وفي «المعجم الأوسط» أيضاً، رقم (٦٢٩٨).

(٢) رواه الترمذي: كتاب الحج (٧)، باب (٥٧): ما جاء فيمن أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج، رقم (٨٩١) عن عروة بن مضرس الطائي، ورواه أبو داود: كتاب المناسك (٥)، باب (٦٩): من لم يدرك عرفة، رقم (١٩٥٠)، وابن ماجه: كتاب المناسك (٢٥) باب (٥٧)، من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع، رقم (٣٠١٦).
وبنحوه أخرجه أحمد: ٢٦١/٤، والنسائي: كتاب المناسك (٢٤)، باب (٢١١): فيمن لم يدرك صلاة الصبح مع الإمام في مزدلفة، رقم (٣٠٤١).

٤ ـ **زواج العبد بأكثر من اثنين:**

يباح للعبد أن يجمع بين أربعة نسوة كالحرّ، وروى ابن وهب عن مالك أنّه قال: لا يتزوج العبد إلاّ اثنين، وبه قال الليث، وأبو حنيفة، والشافعي، وابن حنبل.

والرواية الأولى هي المشهورة في المذهب المالكي، وهي الرواية التي عوّل عليها بعض الأصوليين في تصنيف مالك مع المقدمين للقياس على الخبر. إلاّ أنّ النّظر في أصول المذهب في هذه المسألة ـ يردّ شبهة التقديم المطلق للقياس ـ.

ومن تلك القواعد والأصول:

(أ) ـ قول الله عزَّ وجل: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: ٣].

ووجه التمسك بظاهرها: هو أنّ خطاب الآية عام في مواجهة الأحرار والعبيد، وهو عموم قال به سالم، والقاسم، ومجاهد، والزهري، وداود[١].

وأصل الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في دخول العبيد في عموم الخطاب[٢].

(ب) ـ الاستناد إلى القياس: فمن جوّز له الشرع النِّكاح جاز له أن ينكح أربعاً قياساً على الحرِّ[٣].

---

(١) انظر: شرح الزرقاني: ٢٠١/٣، المنتقى: ٣٣٦/٣، الاستذكار: ٣٠٧/١٦، ٣٠٨.

(٢) دخول العبيد والإماء تحت الخطاب باللفظ العام:

ـ ذهب الجمهور إلى أنّ العبيد ومن هو في حكمهم يدخلون في عموم اللفظ، ولا يخرجون إلاّ بدليل.- وقال بعضهم: لا يدخل العبيد والإماء إلاّ بدليل. وذهب أبو بكر الرازي من الحنفية إلى التفصيل بين أن يكون الخطاب لحق من حقوق الله تعالى فيدخل العبد ومن كان في حكمه، وبين أن يكون الخطاب لحق الآدميين فلا؛ لهذا تمنع شهادة العبيد، وهذا قول حكاه الباجي والمازري عن ابن خويز منداد.

انظر: البحر المحيط: ٢٤٨/٤، التبصرة: ٧٥، المستصفى: ٧٨/٢، المنخول: ١٤٣، إرشاد الفحول: ٤٦٤/١.

(٣) انظر: المعونة: ٧٤٤/٢.

وأنَّ العبد والحرَّ يتساويان فيما طريقه الملاذ والشهوات، تماماً كالأكل والشرب[1].

وعليه: فإنَّ مآل حكم الإمام وفتواه، هو التمسك بظاهر الكتاب، والقياس في مقابله السنَّة.

٥ ـ أمّا بالنسبة لمسألة طرح ثنية العاض:

فإنَّ مالكاً قدّم القياس على الخبر كما حكى عنه صاحب البيان[2].

ومن الاحتمالات التي ذكرها ابن رشد في عدم أخذ الإمام بالخبر: هو عدم المعرفة به.

قال: «يحتمل أن يكون الحديث لم يبلغ مالكاً، ويحتمل أن يكون بلغه فرأى القياس المعارض له مقدّماً عليه»[3].

ومن تلك الاحتمالات أيضاً ما قال ابن رشد: «وأولى ما يقال عندي أنّه حديث لا حجَّة فيه على مالك، إذ ليس هو لأمره من النبي ﷺ بإسقاط الديَّة في مثل هذا الفعل فيجب امتثال أمره على من بلغه إياه، وإنما هو حكاية قضيته منه في عين يحتمل أن يكون بمعنى، فلا يصح أن يُعدّى الحكم إلى غير تلك العين إلاّ أن يكون المعنى موجوداً فيها»[4].

ومنها كذلك: «احتمال أن يكون النبي (عليه السلام) إنَّما حَرم العاضّ ديّة ثنيته. وإن كانت واجبة على المعضوض عقوبة له لعضِّه إياه حين كانت العقوبات على الجنايات في الأموال ثم نسخ ذلك فعادت العقوبات على الجنايات في الأجسام؛ فيعاقب العاض بالأدب على ما يؤدى إليه اجتهاد للحاكم»[5].

---

(١) انظر: المرجع نفسه: ٧٤٤/٢، المنتقى: ٣٣٧/٣.

(٢) ١٠٢/١٦.

(٣) المرجع نفسه: ١٠٢/١٦.

(٤) المرجع نفسه: ١٠٢/١٦

(٥) انظر: المرجع نفسه.

وعليه: فإنَّ بعض ما أورده الجدّ، يُبيِّن أنَّ الحديث الوارد على خلاف فتوى مالك، قد يكون من تصرفات الإمام التي تخوِّل للقاضي الحق في تقدير العقوبة اجتهاداً وتعزيراً.

٦ ـ نكاح الأمة على الحرّة:

من الأقوال التي رجع عنها إمام المدينة، نكاح الأمة على الحرّة. فقد كان مذهبه في ذلك المنع مع وجود المال، ثمّ رجع إلى الحكم بالجواز مع تخيير الحرة. وهو قول سعيد بن المسيب. وبه أخذ بن القاسم.

ومتعلق الإمام في قوله بالجواز هو كتاب الله تعالى.

قال ابن القاسم: «وقد قال مالك: وإنَّه في كتاب الله تعالى حلال»[1].

هذا وقد اختلفت المالكية في مأخذ إمامهم على أقوال:

(أ) ـ قيل لابن المواز: «أين ذلك في كتاب الله. فقال: أراه يريد قوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُوا۟ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ وَٱلصَّـٰلِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَآئِكُمْ﴾ [النور: ٣٢].

ووجه ذلك: أنَّ الآية عامة، وهي ناسخة لقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ ٱلْمُحْصَنَـٰتِ ٱلْمُؤْمِنَـٰتِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

ما ذكره ابن المواز لا يستقيم من جهة أنّ النسخ لا يثبت إلاَّ بدليل، وأنّ الآية الناسخة عامة والمنسوخة خاصة فيجمع بينهما تخصيصاً.

(ب) ـ روي ابن حبيب عن أصبغ، أنّ ابن القاسم كان يذكر أنّه سمع مالكاً يقول: نكاح الأمة في كتاب الله حلال فاستوقفناه عليه في أي كتاب الله تعالى هو حلال، وفي أي الآيات، فقال: لا أدري.

(١) انظر: المنتقى: ٣٢٠/٤.

(ج) ـ ويحتمل أن يكون قول مالك: «إنّه في كتاب الله حلال» إجابةً عن السؤال عن نكاح الأمة على الحرَّة. فأجاز ذلك تمسكاً بقوله تعالى: ﴿وَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ مِنكُمْ طَوْلًا أَن يَنكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمِن مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُم﴾ إلى قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنكُمْ﴾ [النساء: ٢٥].

على معنى أنَّ نكاح الأمة على الحرَّة جائز مع ذينك الشرطين، وأن كون الحرَّة عنده لا يمنع الإباحة، لأنهَّا ليست طولاً، ولا يأمن معها العنت بمعنى آخر: أنّنا نميز بين حالتين:

الحالة الأولى: في حق من ليس عنده حرَّة، ولا يملك من المال ما يحصّل به الحرَّة، وخشي على نفسه العنت، فإنَّ ذلك يبيح له الزواج بالأمة.

الحالة الثانية: في حق من عنده حرّة، ولا يملك مالاً يحصّل به حرّة أخرى مع خشيته من الوقوع في العنت، فإنَّ له أن يجمع إلى حرّته الأولى أمة، لأنّ وجود الحرّة عنده لا يمنع الإباحة، لأنـهّا ليست طولا، ولا يتوصل بها إلى ما يحتاجه من النّكاح. والطول هو القدرة على صداق الحرّة. وهو القول الذي انتصر له الباجي(١).

وبناء على ذلك: فإنَّ الإمام نزع إلى كتاب الله في هذه المسألة، فقوى الاستدلال بالقياس في مقابلة الخبر. والله أعلم.

٧ ـ أمّا حديث ولوغ الكلب:

رأى مالك تضعيف حديث ولوغ الكلب للأدلة التالية:

أ ـ قول الله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

ومقتضى ذلك: أنّ الباري عزّ وجل أباح لنا أكل صيد الكلب، وأنّ الحكم بكراهة لعابه يخالف منطوق الآية الكريمة، ممَّا ينشئ تعارضاً بين

---

(١) انظر تلك الأقوال والترجيحات: المنتقى: ٣٢٠/٣، شرح الزرقاني: ١٩٠/٣، المعونة: ٧٩٨/٢.

الحديث الدالّ على نجاسته، وبين ظاهر القرآن الدالّ على طهارة لعابه[1].

قال الإمام: «جاء الحديث ولا أدري ما حقيقته»[2].

وقيل في توجيه غسل الإناء من ولوغ الكلب:

ب ـ إنَّه تشديد من الشارع ليكفّ المكلف عن اتخاذ الكلاب؛ لأنّها مؤذية.

ج ـ ولأنّ عادة الكلاب استعمال النجاسات[3].

والذي أخلص إليه من كلِّ ما تقدَّم: هو أنّ منهج إمام دار الهجرة قائم على مزيّة الوسطية، والجمع بين المدارس الفقهية والأصولية كلها، فهو يميل إلى قواعد أهل الحديث في تقديم الأثر على الرأي الذي لا يستند إلى أصل.

هذا كقاعدة عامة لها استثناءات ـ كما ذكرت سابقاً ـ.

وأنّ تقديم القياس عنده ليس لذاته، وإنَّما لوجود تلك المستندات النقلية، والقرائن اللفظية.

قال ابن العربي: «إذا جاء خبر الواحد معارضاً لقاعدة من قواعد الشرع، هل يجوز العمل به أم لا؟.

قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يجوز، وتردد مالك في المسألة، قال: ومشهور قوله، والذي عليه المعول أنّ الحديث إن عضدته قاعدة أخرى قال به، وإن كان وحده تركه»[4].

ومن الأمثلة التي ساقها القاضي لبيان ما رجحه: حديث ولوغ الكلب؛

---

(١) انظر تحصيل قول مالك: الاستذكار: ٢٠٨/٢ وما بعدها، المعونة: ١٨٠/١.

(٢) انظر: المدونة: ٥/١.

(٣) انظر: إكمال إكمال المعلم: ١٠٠/٢، ١٠١.

(٤) انظر: الموافقات: ٢٤/٣، الاجتهاد بالرأي: خليفة بابكر: ٣٢٤، ٣٢٥.

حيث قال: إنّ هذا الحديث عارض أصلين عظيمين: **أحدهما**: قوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

الثاني: أنّ علّة الطهارة هي الحياة، وهي قائمة في الكلب.

وحديث العرايا: إن صدمته قاعدة الربا عضدته قاعدة المعروف[1].

وقال الشاطبي في هذا المقام: «وأمّا الثالث: وهو الظني المعارض لأصلٍ قطعي، ولا يشهد له أصل قطعي فمردود بلا إشكال، ومن الدليل على ذلك أمران: **أحدهما**: أنه مخالف لأصول الشريعة، ومخالف أصولها لا يصح، لأنّه ليس منها، وما ليس من الشريعة كيف يعدّ منها؟.

والثاني: أنّه ليس له ما يشهد بصحّته، وما هو كذلك ساقط الاعتبار»[2].

فعلى ضوء هذا التحقيق يمكن القول أخيراً: إنَّ تعارض القياس مع خبر الواحد تحكمه عند المالكية الضوابط التالية:

١ ـ أنَّ خبر الواحد مقدَّم على القياس، وهو القول المشهور.

٢ ـ وأنَّ تقديم القياس الذي تشهد له الأصول والقواعد العامة، هو استثناء لا يلغي القاعدة، وهو في أصله تقديم للنُّصوص التي استند إليها القياس؛ هذا ما يجعل الخبر مقدَّماً لذاته، والقياس مقدَّماً لعارض.

٣ ـ كما أنَّ افتقار القياس إلى المعارض الأقوى يجعله أضعف دلالة من الخبر، وهو موضوع النزاع، أي أنّ تهذيب المسألة المختلف فيها قائم على تعارض الخبر في ذاته مع القياس في ذاته، ودون النَّظر إلى الطرق الخارجية التي تقوِّي الحجَّتين ـ فقد تقرر ـ والحالة هذه ـ الأصل الذي اعتمده الإمام.

---

(١) الموافقات: ١٧/١، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ٢٧٦.

(٢) المرجع نفسه: ١٢/٣.

وفي ذلك هدم لتلك الأمارات التي تمسك بها بعض الأصوليين في تصنيف الأراء المذهبية ـ و الله أعلم ـ

وأختم الحديث هاهنا ببيان مسلكين لعالمين جليلين:

أولهما: موقف حافظ المغرب من تعارض القياس مع خبر الواحد:

صرّح ابن عبدالبر بأنَّ اقتفاء الأثر، والوقوف عند الخبر وجهة سلفية، ومنهج نبوي. وذكر بأن لا مدخل للقياس مع وجود السنّة. وذلك في مواضع كثيرة من مؤلفاته.

منها: قوله: «احتج بعض أصحابنا في السفر دون الحظر بأنّها رخصة لمشقة السفر، قياساً على الفطر، والقصر وهذا ليس بشيء؛ لأنَّ القياس والنَّظر لا يعرّج عليه مع صحة الأثر»(١).

ـ وقوله: «لا مدخل للنّظر مع صحة الأثر»(٢).

ـ وقوله في موضع آخر: «والسنَّة أولى من كلّ من يَرُد النُّصوص بقياس على غيرها»(٣).

ـ وقوله أيضاً: «وإن صحّ الخبر عن النبي ﷺ عند أهل المعرفة بالحديث ما وسعنا إلاّ اتباعه، والقول به، ولا يحلّ لأحدٍ استعمال قياس، ولا معقول مع ثبوت الخبر عن النبي ﷺ بخلافه»(٤).

والثاني: موقف ابن رشد الحفيد:

أعرب الحفيد عن رأيه صراحة في مسألة التعارض، حيث قال:

«تعارض القياس مع الخبر مسألة مختلف فيها، لكن الحق أنَّ الأثر إذا كان نصاً ثابتاً فالواجب أن يغلب على القياس، وأمّا إذا كان ظاهر اللفظ

---

(١) الاستذكار: ٢/٢٤٧.

(٢) المرجع نفسه: ١١/١٥٣.

(٣) المرجع نفسه: ٢٠/٢٣.

(٤) المرجع نفسه: ٢٠/٥٦، وانظر: المرجع نفسه: ٢٦/١٩٥، ٢٥/١٧٥، ٢٢/١٩٥.

محتملاً للتأويل فهنا يتردد النّظر هل يجمع بينهما بأن يتأوَّل اللفظ، أو يغلب ظاهر اللفظ على مقتضى القياس؟ وذلك مختلف بحسب قوة لفظ من الألفاظ الظاهرة، وقوّة قياس من القياسات التي تقابلها، ولا يدرك الفرق بينهما إلاّ بالذوق العقلي كما يدرك الموزون من الكلام من غير الموزون، وربما كان الذوقان على التساوي، ولذلك كثر الاختلاف في هذا النوع حتى قال كثير من النَّاس: كلّ مجتهد مصيب»[1].

وفيه صفوة الأقوال، وزبدة الآراء؛ فهو يشير ـ رحمه الله ـ إلى أنَّ الأثر إذا كان نصاً لا يحتمل التأويل فهو مقدّم على القياس.

أمَّا إذا كان ظاهراً بحيث يسبق إلى فهم السامع دون المعاني الأخرى التي يحتملها؛ ففي هذه الحالة يجمع بينه وبين القياس إذا أمكن تأويل ظاهر الخبر على قول من يجيز الجمع بين الخبر والقياس. لكن ابن رشد حمل هذه المسألة على قوَّة الدلالة في الحجَّتين، وترك التفريق بينهما للذوق العقلي، وإدراكاته.

ولعلَّه يشير إلى تلك الضوابط والقواعد، والقوانين الترجيحية التي اعتمد عليها الأئمة للتفريق بين المواضع التي يقدَّم فيها القياس، والمواضع التي يقدَّم فيها الخبر ـ والله أعلم ـ وبعد هذا الاستطراد أتوجه إلى تقرير أدلة من قدّم القياس على الخبر، ثمَّ مناقشتها وفقاً للمنهج الذي سطر، والخطة التي اعتمدت.

فمن أدلة العراقيين:

١ ـ عمل الصحابة:

احتج من قدّم القياس على الخبر بجملة أعمال رويت عن الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ فإنَّهم كانوا يتركون الآحاد المخالفة للقياس. من ذلكم: ما روي عن ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ من أنّه ردّ حديث أبي هريرة (رضي الله عنه): **«توضؤوا ممَّا مسته النَّار»**.

---

(١) بداية المجتهد: ٣٤٧/١.

فقال له: «لو توضأت بماء سخن أكنت تتوضأ منه»[1].

فقال له: «يا ابن أخي، إذا سمعت حديثاً عن النبي ﷺ فلا تضرب له الأمثال»[2].

ـ كما ردّ ابن عباس (رضي الله عنه) حديث الجنازة الذي رواه أبو هريرة (رضي الله عنه) حيث قال فيه: **«من حمل جنازة فليتوضأ»**[3] فقال له ابن عباس: «أيلزمنا الوضوء من حمل عيدان يابسة»[4].

ـ كما ردّ حديث أبي هريرة: **«إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً، فإنَّه لا يدري أين باتت يده»**.

فقال ابن عباس: «فما نصنع بالمهراس[5]»[6].

---

(١) أخرجه أحمد: ٢٦٥/٢ عن أبي هريرة. ورواه مسلم: كتاب الحيض (٣)، باب (٢٣): الوضوء مما مسه النار، رقم (٣٥٢) عن أبي هريرة وبرقم (٣٥٣) عن عائشة. وأبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٧٦): التجديد في ذلك، رقم (١٩٥) عن أم حبيبة، وعن ابن ماجه، كتاب الطهارة، باب (٦٥): الوضوء مما غيرت النار، رقم (٤٨٦) عن عائشة. وانظر: التقرير والتحبير: ٣٠٠/٢، شرح الكوكب المنير: ٥٦٦/٢، ٥٦٧، كشف الأسرار: ٦٩٩/٢.

(٢) انظر: شرح الكوكب المنير: ٥٦٧/٢، قواطع الأدلة: ٣٨٢/٢.

(٣) بلفظه ذكره ابن عدي في كتاب «الكامل في ضعفاء الرجال»: ٣٩٩/٣ وبزيادة: **«ومن غسلها فليغتسل»**، وبنحوه: وبلفظ: **«من غسل الميت فليغتسل، ومن حمله فليتوضأ»** رواه أبو داود: كتاب الجنائز (١٥)، باب (٣٩): في الغسل من غسل الميت، رقم (٣١٦١) عن أبي هريرة والترمذي: كتاب الجنائز (٨)، باب (١٧)، ما جاء في الغسل من غسل الميت، رقم (٩٩٣).

(٤) رواه أبو داود: كتاب الجنائز، باب: الغسل من غسل الميت، رقم (٣١٦١)، والترمذي: كتاب الجنائز، باب: ما جاء في الغسل من غسل الميت، رقم (٩٩٣).

(٥) المهراس: هو الحجر المنقور الذي لا يحركه الرجال لثقله: يسع ماء كثيراً، ويتطهر منه الناس، انظر: لسان العرب: ٧٥/١٥، النهاية في غريب الحديث والأثر: الجزري: ٢٥٩/٥.

(٦) انظر: قواطع الأدلة: ٣٧١/٢، التقرير والتحبير: ٣٠٠/٢، تيسير التحرير: ١١٨/٣.

ـ وما ورد عن علي ـ رضي الله عنه ـ من أنّه رد حديث بروع بنت واشق بالقياس[1].

ـ وما روي من ردّ عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) لحديث فاطمة بنت قيس بالقياس[2].

فهذه آثار عمل الصحابة فيها على ترك الخبر للقياس، ولم ينكر عليهم ذلك منكر، فكان إجماعاً[3].

٢ ـ الإجماع على حجيّة القياس:

فقد أجمع السلف الصالح من الصحابة وغيرهم على أنّ القياس حجّة، أمَّا خبر الواحد، فخبر تعتريه شبهة في الاتصال ممَّا يجعل الفرق بينهما واسعاً، والبون شاسعاً.

قال البخاري: «إنَّ في اتصال خبر الواحد إلى النبي ﷺ شبهة، فكان الثابت بالقياس الذي هو ثابت بالإجماع. أقوى من الثابت بخبر الواحد، فكان العمل به أولى»[4].

٣ ـ وأنّ المجتهد بالقياس يتعلق في الاستدلال بفعل نفسه واجتهاده، أمَّا إثبات حكم ما بالخبر فهو رجوع إلى خبر الغير، وشتان بين الطريقين في الثبوت والتوثيق.

قال الشيرازي: «فالإنسان بخبر نفسه أوثق منه بخبر الواحد، ولهذا لا

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٦٩٩/٢، أخرجه أحمد: ٢٨٠/٤ عن عبدالله بن مسعود. ورواه أبو داود: كتاب النكاح (٦): باب (٣٢): فيمن تزوج ولم يسمى صداقاً حتى مات، رقم (٢١١٤) عن ابن مسعود. ورواه الترمذي: كتاب النكاح (٩): باب (٤٤): ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت، رقم (١١٤٥) ورواه النسائي: كتاب النكاح (٢٦)، باب (٦٨): إباحة التزويج بغير صداق، رقم (٣٣٥٤)، ١٢١/٦.

(٢) تقدم تخريجه وانظر: المرجع نفسه: ٧٠٠/٢.

(٣) انظر: التقرير والتحبير: ٣٠٠/٢: تيسير التحرير: ١١٨/٣.

(٤) المرجع السابق: ٧٠٠/٢ بتصرف، وانظر: أصول السرخسي: ٣٣٩/١.

يجوز للحاكم أن يحكم بالشهادة إذا كان عنده علم من ذلك بخلاف الشهادة، ولهذا قدَّمنا اجتهاد المجتهد على اجتهاد غيره»[1].

٤ ـ وأنَّ الإجماع قد ينعقد على صحَّة حكم القياس، بخلاف خبر الواحد، الذي إن تمَّ الإجماع عليه صار خبراً متواتر[2].

٥ ـ ثمَّ إنَّ الشبهات التي تعتري الخبر أكثر من القياس؛ لأنَّ الخبر يحتمل النسخ، والكذب، وفسق الراوي، والخطأ. أمَّا القياس فلا يجوز له إلاّ احتمال واحد وهو الخطأ[3].

فكان الرجوع إلى ما قلّت احتمالات تهافته أولى من غيره في الاعتبار.

٦ ـ وبما أنَّ القياس يخصص به عموم الكتاب، فلأن يقدّم على خبر الواحد أولى؛ لثبوت الفرق بين عموم الكتاب وخبر الواحد.

قال السمعاني: «لما كان القياس يخصّ به عموم الكتاب، فلأن يترك به خبر الواحد أولى؛ لأنَّ خبر الواحد أضعف من عموم الكتاب»[4].

٧ ـ كما أنّ قوَّة القياس تظهر في عدم جواز تخصيصه، وأنّه من الأدلة التي لا تحتمل ذلك، بخلاف خبر الواحد الذي يجوز عليه التخصيص ويحتمله.

قال السمعاني: «فكان غير المحتمل أولى من المحتمل»[5].

---

(١) المرجع السابق: ٦١٢/٢، وانظر: العدّة في أصول الفقه: ٨٩٣/٢، التبصرة: ٣١٩، شرح الكوكب المنير: ٥٦٦/٢، التمهيد في أصول الفقه: ٩٧/٢.

(٢) انظر: التمهيد في أصول الفقه: ١٠٠/٢.

(٣) انظر: العدة في أصول الفقه: ٨٩٢/٢، كشف الأسرار: ٧٠٠/٢، المقدمة في أصول الفقه: ١١٠ وما بعدها، شرح الكوكب المنير: ٥٦٦/٢، التمهيد في أصول الفقه: ٢/ ٩٧.

(٤) المرجع السابق: ٣٦٨/٢ بتصرف.

(٥) المرجع نفسه: ٣٦٨/٢، وانظر: العدة في أصول الفقه: ٨٩٣/٢، كشف الأسرار: ٧٠٠/٢.

٨ ـ ـ كما أنّ مآل الأقيسة تحقيق المصالح ودرء المفاسد، وذلك موافق للقواعد. أمّا الخبر المعارض للقياس فإنَّه يتعارض مع تحصيل تلك المقاصد، فكان القياس أولى منه.

قال القرافي: «حجّة تقديم القياس: أنّه موافق للقواعد من جهة تضمّنه لتحصيل المصالح أو درء المفاسد، والخبر المخالف له يمنع من ذلك فيقدّم الموافق للقواعد على المخالف لها»[1].

قال أبو زهرة ـ معلقاً على كلام الشهاب ـ «إنَّ هذا الكلام يستفاد منه ما يلي:

إنَّه يشير إلى أنّ أساس الأقيسة جلب المصالح ودرء المفاسد، وذلك توجيه حسن للفقه المالكي، إذ إنّ ذلك هو أساس الرأي عندهم، مهما تعددت ضروبه، واختلفت أسماؤه، فالراي سواء كان بالقياس أم كان بغيره من الاستحسان، أو المصالح المرسلة، أو سدّ الذرائع، قوامه جلب المصالح ودرء المفاسد»[2].

٩ ـ والحاصل: أنّ ردّ القياس بالخبر ناسخ لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر: ٢]؛ لأنّها آية أثبتت الحجيَّة للقياس.

كما هو ناسخ للسنَّة المشهورة، والواردة في حديث معاذ (رضي الله عنه)، ومعارض للإجماع. وردّ الخبر أولى من كلّ ذلك فترجح[3].

هذا جملة ما استدل به المقدِّمون للقياس على خبر الواحد، وهي استدلالات لم تؤخذ بعين الاعتبار عند المخالفين، فردُّوا مدلولاتها، وأضعفوا دلالاتها ـ نقلاً وعقلاً ـ.

ومن تلك المناقشات قولهم:

١ ـ إنَّ الاستدلال بعمل الصحابة في ردّ الآحاد، بعيد عن محل

---

(١) المرجع السابق: ١٥٦/٢.

(٢) مالك: ٢٣٩ بتصرف.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٧٠٣/٢ بتصرف.

النّـزاع؛ لأنّ عدم الاعتبار بتلك الأخبار لم يكن لترجيح القياس عليها، بل لأسباب أخرى.

قال صاحب الكشف: «وأمّا ما ذكر من ردِّهم خبر الواحد فذلك لأسباب عارضة، لا لترجيحهم القياس عليه»[1].

وعليه: فإنّ ردّ حديث الوضوء ممّا مسته النّار لم يكن بدعوى القياس أصالة، بل بما روي عن النبي ﷺ: من أنّه أكل كتف شاة ولم يتوضأ»[2].

فأصل التعارض في هذا الفرع هو تعارض السنن مع ترجيح الخبر الذي يوافقه القياس[3].

وموقف عمر (رضي الله عنه) لا يخرج عن هذا التعليل؛ لأنّه تمسك بظاهر القرآن المعارض لمقتضى خبر فاطمة بنت قيس.

كما أنَّ ثمَّة أعمالا للصحابة أوجبت تقديم السنّة على الرأي، وذمّت مخالفة المنْصُوص، وهي تقابل منقولات أصحاب القياس وترجيح طرف منها على الآخر هو من قبيل الترجيح بدون مرجِّح. بل إنَّ الروايات المأثورة عن الصحابة والقاضية بإهمال الرأي المخالف والمذموم، هي روايات كثيرة وموثوقة، فيجب أن تقدَّم على غيرها.

جاء في التقرير ما يلي: «ما روي عن عائشة، وابن عباس ـ في ردِّهم حديث أبي هريرة ـ لا وجود له في شيء من كتب الحديث، وإنَّما الذي

---

(١) المرجع نفسه: ٢/٧٠٠.

(٢) رواه البخاري: كتاب الوضوء، باب (٥٠)، من لم يتوضأ من كم الشاة والسويق، رقم (٢٠٧) عن ابن عباس. وروراه مسلم: كتاب الحيض (٣)، باب (٢٤): نسخ الوضوء مما مست النار، رقم (٣٥٤) عن ابن عباس وأخرجه مالك: كتاب الطهارة (٢)، باب (٥): ترك الوضوء مما مسته النار، رقم (١٩)

(٣) قال ابن عبدالبر: «ذهب مالك إلى أنّ عمل الخلفاء الراشدين بترك الوضوء مما مست النّار دليل على أنّه منسوخ، وأنّ الآثار الواردة بذلك ناسخة للآثار الموجبة له، وقد جاء هذا المعنى عن مالك أيضاً». انظر: الاستذكار: ٢/١٤٢.

قال هذا لأبي هريرة رجل يقال له قين الأشجعي؛ فروى سعيد ابن منصور عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «**إذا قام أحدكم من النوم فليفرغ على يديه من وضوئه..**» الحديث. فقال له: قين الأشجعي: كيف نصنع بمهراسكم. فقال أبو هريرة: نعوذ بالله من شرّك...»[1].

ثمّ قال: وليس الخلاف للاستبعاد المذكور من محل النّزاع، أي: معارضة القياس بخبر الواحد لا أنّ ذلك منه؛ لتركه خبر الواحد بالقياس، على أنّه لا قياس ينافي وجوب غسل اليد قبل إدخالها في الإناء، ولا قياس يقتضي غسل اليد من المهراس»[2].

تقرير ذلك: أنّ ما سيق من عمل السلف كدليل على تقديم القياس ليس في محل النّزاع، لهذا يجب إسقاط حجيّته.

٢ ـ أمّا الاعتماد على حجيّة القياس لردّ خبر الواحد فبعيد؛ لأنّ هناك فرقا بين إثبات الحجيّة للدليل، وبين تقديمه على غيره من الأدلة.

فإذا ثبت القياس بالكتاب، والسنة، والإجماع فإنّ الخبر بتلك الأصول أثبت.

كما أنّ الاحتجاج بالشبهات التي تعتري الخبر، تقابلها شبهات كثيرة تمنع العمل بالقياس. وقد تقدّم بسط ذلك[3].

٣ ـ أمّا القول بأنّ تعلّق المجتهد بالقياس أوثق من تعلقه بالخبر؛ لأنّ الأخير ظن من جهة غيره، فهو مردود كذلك؛ لأنّ احتمال الخطأ في الاجتهاد أكثر من الخطأ في الخبر، خصوصاً وأنّ الخبر مستند إلى كلام المعصوم.

---

(١) المرجع السابق: ٣٠٠/٢.

(٢) المرجع نفسه: ٣٠٠/٢، وانظر: تيسير التحرير: ١١٨/٣.

(٣) انظر: شرح الكوكب المنير: ٥٦٧/٢، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها: ٤٩٩.

وعليه: فإنَّ التمسك بالآحاد يفيد غلبة الظن، وكلام المعصوم أولى من اجتهاد غيره فيقدَّم.

قال ابن النجار: «قالوا: ظنّـه في الخبر من جهة غيره، وفي القياس من جهة نفسه، وهو بها أوثق. ردّ ذلك: بأنَّ الخطأ إليه أقرب من الخطأ في الخبر، والخبر مستند إلى المعصوم، ويصير ضروريا يضم أخبار إليه، ولا يفتقر إلى قياس، ولا إجماع»[1].

وقال الشيرازي: «لا فرق بين القياس والخبر في الرجوع إليهما؛ لأنّه يرجع في عدالة الراوي، ومعرفة صدقه إلى أفعاله التي قد شاهدها منه، كما يرجع إلى المعنى الذي أودعه صاحب الشريعة في الأصل فيحكم به في الفرع، بل طريق معرفة العدالة أظهر؛ لأنّه رجوع إلى العيان والمشاهدة، وطريق معرفة العلَّة، الفكر والنَّظر؛ فكان الرجوع إلى الخبر أولى»[2].

٤ ـ أمَّا الاستدلال بجواز انعقاد الإجماع على حكم القياس فضعيف؛ لأنَّ وقوع الإجماع على ذلك الحكم يمنع الالتفات إلى القياس؛ لانتقال الحجيّة إلى ما هو أقوى في الاعتبار.

قال الكلوذاني: «إذا انعقد الإجماع على حكم القياس لم يلتفت إليه النَّاس، وصار الإجماع هو الحجَّة أيضاً لا القياس، كما يصير الخبر متواتراً في المعنى، فلا فرق بينهما»[3].

٥ ـ وأمَّا بالنسبة للدليل الخامس فقد حسمت مادته، وردَّت حججه فيما تقدَّم. فلينظر.

٦ ـ أمَّا القول بتقديم القياس بحجَّة أنّه يخصص به العموم، فهو في غير محل الخلاف؛ لأن مقتضى التخصيص لا ينفي حجيَّة العام فيما بقي

(١) المرجع نفسه: ٢/٥٦٦.
(٢) المرجع السابق: ٣١٩، وانظر: التمهيد: ٣/٩٨.
(٣) المرجع السابق: ٢/١٠٠.

من أفراده، بل هو إعمال للعام والقياس معاً. وصورة النزاع هنا هي إبطال الاحتجاج بالخبر لوجود معارضة قياسية.

قال السمعاني: «إذا خصصنا العموم بالقياس لم نكن تاركين للعموم أصلاً بالقياس وليس كذلك في مسألتنا، لأنّه يؤدي إلى ترك الخبر أصلاً بالقياس[1].

٧ ـ أمّا ورود احتمال تخصيص الخبر دون القياس، فيجاب عنه: بأنّ الخلاف وارد في خبر انتفى في حقه التخصيص، وعارضه القياس. وفي هذه الصورة لا يرد الاحتمال السابق[2].

٨ ـ أمّا القول بأنّ القياس يحقق المقاصد، والخبر يعارضها في محل التعارض: فيجاب عنه: ـ فيما يظهر ـ بأنّ في ورود الخبر الثابت، إعماله تحقيقاً لمقصد ثابت بالشرع، أمّا القياس؛ فإنّه يحقق تلك المصالح التي انقدحت في ذهن المجتهد (وهو ظن منه بأنّ ذلك مراد الشارع). ولا شك أنّ اعتبار ما أمر به الشارع ـ إذا صحّ ـ أولى من اجتهاد المجتهد في مراعاة مصالح العباد.

قال الجويني: «فما يظهر من لفظ الرسول ـ عليه السلام ـ كيف يترك بما يظنّه القائس»[3].

وإلى هذا الموضع انتهت هذه المسألة، وهي مع إمام دار الهجرة ومن تبعه ـ حيث نقّحت الأقوال، وهذّبت الأصول، واستعرضت وجوه من الاستدلال، وضربت لذلك الأمثال، والحمد لله رب العالمين.

المسألة الثالثة: مذهب من قال بالتفصيل:

تعلّق أرباب التفصيل ـ في تعارض القياس مع خبر الخاصة ـ بأحكام متعددة في مبانيها، متحدة في مقاصدها ومعانيها.

---

(١) المرجع السابق: ٣٧٤/٢.
(٢) المرجع نفسه: ٣٧٤/٢.
(٣) المرجع السابق: ٤٢٦/١.

فمنهم من أناط قول الفصل بحال الراوي - فقهاً وعدالة - فاعتبر رواية الفقيه أقوى من كلِّ قياس مخالف، وميّز بين الروّاة وصنّفهم على درجات متفاوتة في العلم والمعرفة والعدالة.

ومنهم من نظر إلى العلل الشرعية، ففرّق بينها باعتبار قوّة دلالتها؛ فجعل العلّة القطعية مقدَّمة على القياس حال المناهضة، بخلاف الوصف المستنبط أو المنصوص عليه بدليل ظني.

فهذه آراء اختلفت متعلقاتها لفظاً ومبنى، ولكن اتحدت وجهةً ومقصداً؛ لأنّ المآل فيها جمع ما تناثر من أقوال ومنازع، والأخذ بكلِّ أصل في موضوع الخلاف، ولكن باعتبارات مختلفة؛ فهم يقدِّمون القياس تارةً، والخبر تارةً أخرى، لوجود ما يبرر ذلك عندهم. فغايتهم إذا إعمال المذهبين معاً.

هذا ما حرضني على تخصيص زاوية لمنهج هؤلاء وأصولهم التي تفردوا بها، وإن كان بعض المحررين يهوى أن يجعل قول طائفة منهم سبيلاً لتحرير محل النزاع.

وأمام هذا التباين في الذرائع، ووحدة المآل لا بدّ من استعراض تلك الاتجاهات المذهبية، وتقرير مدركاتها.

أقول: ثمَّة آراء خمسة:

١ - مذهب الحنفية:

اشترط الحنفية أوصافاً في الرّواة، وذلك إذا كان الخبر مخالفاً للقياس؛ فقدّموا رواية الفقيه لحصول الوثوق بقوله، وحكموا بصحة القياس المخالف للخبر إذا كان راويه جاهلاً بمعناه[1]. وذلك وفقاً للتفصيل التالي:

(١) انظر: كشف الأسرار: ٦٩٧/٢ وما بعدها، التوضيح على متن التنقيح: ٦/٢، إفاضة الأنوار على أصول المنار: ١٩٤ وما بعدها، شرح الكوكب المنير: ٤١٧/٢، مناهج العقول: ٣٥٠/٢ وما بعدها، المغني في أصول الفقه: ٢٠١، شرح مختصر الروضة: ١٥٧/٢، أصول الشاشي: ٢٧٥، المسودة: ٢٣٩.

(أ) ـ تعارض رواية الفقيه مع القياس:

قال في الكشف: «الراوي ضربان: معروف ومجهول، والمعروف نوعان: من عرف بالفقه والتقدّم في الاجتهاد، ومن عرف بالرواية دون الفقه والفتيا.. أمَّا المعرفون بالفقه من الصحابة، وغيرهم؛ مثل أبي بن كعب، وعبدالرحمن بن عوف، وحذيفة بن اليمان، وعبدالله ابن الزبير، فحديثهم حجَّة إن وافق القياس أو خالفه؛ فإن وافقه تأيّد به، وإن خالفه تُرك القياس وعمل بالخبر»[1].

ومسمى الفقه ـ عندهم ـ مدرج في حقيقة الضبط الذي شدَّد فقهاؤهم في تحصيله، وبيان معناه، حيث أناطوا الضبط بـ:

ـ **سماع الكلام كما يجب سماعه**: وذلك بأن تصرف الهمم إلى الكلام بقصد تحصيله حتى لا يشذ شيء منه.

ـ **وفهمه بمعناه الذي أريد به**: وذلك بأن يدرك حقيقة الكلام لفظاً ومعنى.

ـ **وحفظه ببذل المجهود**: وذلك ببذل كلّ ما من شأنه أن يحافظ عليه.

ـ **والثبات عليه بمحافظة حدوده**: وذلك بأن يعمل الراوي بموجبه؛ لأنّ ترك العمل به يورث غفلة ونسياناً[2].

ـ قال البخاري: «والضبط نوعان: ضبط متن الحديث ولفظه من غير تحريف وتصحيف مع معرفة معناه اللغوي، والثاني: أن يضم إلى هذه الجملة ضبط معناه فقهاً وشريعةً، وهو الضبط الكامل الذي يجمع فيه بين المعنى اللغوي والشرعي...»[3].

---

(١) المرجع نفسه: ٦٩٧/٢ وما بعدها.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ٧٣٦/٢، التوضيح على متن التنقيح: ٦/٢، ٧، المغني في أصول الفقه: ٢٠١، أبو حنيفة؛ أبو زهرة: ٢٤٤.

(٣) المرجع نفسه: ٧٣٦/٢، ٧٣٧ بتصرف، المغني في أصول الفقه: ٢٠١.

وعليه: فإنّ فقهاء الحنفيّة شدَّدوا في تفسير حقيقة الضبط سدّا لذريعة الإخلال في نقل الأخبار؛ لأنّ رواية الخبر بالمعنى كانت متفشِّية بين الصحابة ممَّا قد يساعد على توجيه متن الحديث وجهة لا تحتملها معناه، خاصة إذا كان الراوي ممن لا يتَّصفون بالفقه. هذا ما يوجب التمييز بين رواية الفقيه وغيره؛ لأنّ الأوَّل مدرك للألفاظ والمعاني، ومتَّصف بالضبط الكامل.

قال البخاري: «والضبط الذي هو من شرائط الراوي هو الضبط الكامل لا النّاقص؛ وذلك لما مرّ أنّ النقل بالمعنى المشهور بينهم، فإذا لم يضبط الراوي فقه الحديث ربما يقع خلل في النَّقل؛ بأن يقصِّر في أداء المعنى بلفظه بناء على فهمه، ويؤمن على مثله إذا كان فقيها، لهذا قصرت رواية من لم يعرف بالفقه عن معارضة رواية الفقيه»[1].

والحاصل: أنَّه إذا تعارض الخبر مع القياس؛ فإنَّه ينظر إلى حال الراوي؛ فإن انعقدت له الإمامة في العدالة والفقه قدِّمت روايته على الرأي مطلقاً.

أمَّا في حال انتفاء المعارضة، أو ثبوت موافقة الخبر لبعض الأقيسة ومخالفته للبعض الآخر، فإنَّ العبرة حينئذاك بالرواية فقه صاحبها أولا.

قال البدخشي: «والمذكور في كتب الحنفية أنّ الراوي المعروف بالرواية والفقه، يقبل خبره وافق القياس أو خالفه، والمعروف بالرواية فقط، إن وافق خبره القياس قبل، وكذا إن خالف قياساً، ووافق قايساً آخر، . . .»[2].

ثمّ إنّ الترجيح بفقه الراوي جاء على لسان أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ وهو مستفاد من أقواله المأثورة.

فقد اعتمد عليها فقهاء العراق في تخريج هذا الشرط.

---

(١) المرجع نفسه: ٧٣٧/٢ بتصرف، وانظر: إفاضة الأنوار: ١٩٥، التوضيح على متن التنقيح: ٥/٢.

(٢) المرجع السابق: ٣٥٠/٢، ٣٥١، وانظر: التوضيح على متن التنقيح: ٤/٢، ٥.

ومن تلك الأقوال:

- ما جاء في المناظرة التي دارت بين أبي حنيفة والأوزاعي؛ وهي ما رواه سفيان بن عيينة: قال: «اجتمع أبو حنيفة والأوزاعي في دار الحنّاطين بمكة. فقال الأوزاعي لأبي حنيفة: ما لكم لا ترفعون أيديكم عند الركوع وعند الرفع منه؟.

فقال أبو حنيفة: لأجل أنّه لم يصح عن رسول الله ﷺ أنّه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع، وعند الرفع.

قال الأوزاعي: كيف ! وقد حدثني الزهري: عن سالم، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ أنّه كان يرفع يديه إذا افتتح الصلاة وعند الركوع، وعند الرفع.

قال أبو حنيفة: حدثنا حماد، عن إبراهيم، عن علقمة والأسود، عن ابن مسعود: أنّ رسول الله ﷺ كان لا يرفع يديه، إلاّ عند افتتاح الصلاة، ولا يعود إلى شيء من ذلك.

فقال الأوزاعي أحدثك عن الزهري، عن سالم، عن أبيه، وتقول: حدثنا حماد عن إبراهيم.

فقال أبو حنيفة: كان حماد أفقه من الزهري، وكان إبراهيم أفقه من سالم، وعلقمة ليس بدون ابن عمر، وإن كان لابن عمر صحبة، فالأسود له فضل كبير، وعبدالله عبدالله، فسكت الأوزاعي»[1].

معنى ذلك: أنّ أبا حنيفة كان يرى في فقه الراوي الأمارة المرجحة، والشرط المعتبر في الحكم على الأخبار المتعارضة.

قال أبو زهرة: «تدلّ هذه المناظرة على أنّ أبا حنيفة كان يلاحظ فقه الراوي عند الترجيح، فهو يقدّم رواية الأفقه على ما دونه فقها، ولذلك

---

(١) انظر: حجة الله البالغة: الدهلوي: ١٥٢/١، قواعد في علوم الحديث: التهانوي: ٢٩٩، أبو حنيفة: أبو زهرة: ٢٤٤.

تقصر رواية غير الفقيه عن أن تعارض رواية الفقيه؛ إذ الأول أشدّ وعياً، وأقوى ضبطا، وأكمل إدراكاً، وأولى بالاتباع»[١].

وهو يدلُّ أيضاً على أنَّ رواية الفقيه مقدَّمة على القياس، وإن كان سياق المناظرة يشير إلى ضرورة الترجيح بين الأخبار المتعارضة بالشرح المذكور، ولم يعرّج صراحة على اعتبار ضابط الفقه عند تعارض الأقيسة وأخبار الخاصَّة؛ لأنّ ذلك مفهوم بطريق الأولى. بمعنى: أنَّ تقديم الفقيه على غيره في الأخبار يستلزم ترجيح روايته على القياس المعارض مطلقاً.

ومن أمثلة ترجيح رواية الفقيه كذلك: ما حكاه علي بن خشرم قال: قال لنا وكيع: أي الإسنادين أحب إليكم، الأعمش، عن أبي وائل، عن عبدالله، أو سفيان، عن منصور، عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبدالله؟.

فقلنا: الأعمش، عن أبي وائل، عن عبدالله.

فقال: «يا سبحان الله! الأعمش شيخ، وأبو وائل شيخ، وسفيان فقيه، ومنصور فقيه، وإبراهيم فقيه، وعلقمة فقيه، وحديث يتداوله الفقهاء خير من أن يتداوله الشيوخ»[٢].

وفي التدريب: «ثالثها ـ أي من وجوه الترجيح ـ فقه الراوي، سواء كان الحديث مروياً بالمعنى أو باللفظ؛ لأنّ الفقيه إذا سمع ما يمتنع حمله على ظاهره بحث عنه، حتى يطّلع على ما يزول به الإشكال، بخلاف العامي»[٣].

وفي فتح القدير: «بعد ذكر مناظرة أبي حنيفة مع الأوزاعي: فرجّح أبو حنيفة بفقه الروّاة، كما رجّح الأوزاعي بعلوِّ الإسناد وهو (أي: الترجيح بفقه الراوي) المذهب المنصور عندنا»[٤].

---

(١) المرجع نفسه: ٢٤٥ بتصرف.

(٢) انظر: الاعتبار في الناسخ والمنسوخ: ٣٩.

(٣) تدريب الراوي: ١٧٨/٢ بتصرف.

(٤) ٢٦٩/١، وانظر: مناقب أبي حنيفة: المكي: ١١٣/١، ١١٤.

وعليه: فإنَّه لما كان الفقيه مظنة لدقّة الفهم، وحمل النُّصوص على المراد منها، وضبطها ضبطاً كاملاً، كان نقله مرجَّحاً على غيره من النّقول والأقيسة؛ لأنّ الطمأنينة إلى حديث الفقهاء أولى.

وهذا قدر اتفقت فيه الحنفية والسواد الأعظم من هذه الأمة؛ حيث أقرَّت باتباع الأثر، ولو خالفه قياس القائسين.

وإن أضاف فقهاء الحنفية شرطاً لتوثيق الروايات، ولم تعتبره المذاهب الأخرى، فإنّ المآل الحتمي لتلك الآراء والمدارس هو تقديم السنن على الرأي.

وينبغي التنبيه أخيراً على أنّ معنى الفقه الذي ترجّح به الأخبار، هو الفقه المتعلق بالأحاديث المتعارضة، بمعنى أنّ التعارض بين النّصوص إذا كان محله باب المعاملات، قدّمت رواية الفقيه بذاك الفن على غيره، حتى ولو كان هذا الأخير أفقه منه في فنون أخرى(1).

ومن الأخبار التي أخذت بها الحنفية تعويلاً على ضابط فقه الراوي:

١ ـ حديث القهقهة:

وهو ما روى: عن النبي ﷺ من أنّه كان يصلي وأصحابه خلفه، فجاء أعرابي فوقع في بئر فضحك بعض أصحابه، فلمَّا فرغ من الصلاة قال: «**من ضحك منكم قهقهةً فليعد الوضوء والصلاة**»(2).

أوجب أهل العراق الوضوء من القهقهة داخل الصلاة، عملاً بمقتضى

(١) انظر: دراسات أصولية في السنة النبوية: الحفناوي: **٢٧٤**.

(٢) ذكر ابن الجوزي في «العلل المتناهية»: ٣٦٨/١، رقم (٦١٠) عن ابن عمر وبنحوه، ولكن (قرقرة) بدل (قهقهة): ذكره ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»، ١٩٤/٦ عن عمران بن حصين، وبنحوه أيضاً: «قرقرة» بدل «قهقهة» رواه الدارقطني في «سننه» في كتاب الطهارة، باب(٥٨): أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها، رقم (٦٠٢) عن عمران بن حصين.

هذا الخبر، ولم يأخذوا بالقياس المخالف له. وهو مذهب مروي عن الحسن، والنخعي، والثوري.

وذهب مالك والشافعي إلى أنَّ القهقهة لا تنقض الوضوء وهو مروي عن عروة، وعطاء، والزهري.

والقياس المخالف للرواية المذكورة: هو أن لا تكون القهقهة ناقضاً؛ لأنّ علّة النّقض هي خروج النَّجاسة، وليس في القهقهة أي خروج للنّجاسة؛ ولأنّ اتصاف البدن بالنّجاسة مما ينافي اتصافه بالطهارة، وإذا كانت القهقهة من نواقض الوضوء داخل الصلاة، فيجب أن تكون كذلك خارج الصلاة[1].

قال الشاشي: «فإذا صحَّت عندك رواية المعروفين بالعلم والاجتهاد عن رسول الله ﷺ، يكون العمل بروايتهم أولى من العمل بالقياس. ولهذا روى محمد حديث الأعرابي الذي كان في عينه سوء في مسألة القهقهة، وترك القياس. . .»[2].

وقال ابن رشد: «وردّ الجمهور حديث القهقهة، لكونه مرسلاً، ومخالفته للأصول، وهو أن يكون شيء ما ينقض الطهارة في الصلاة ولا ينقضها في غير الصلاة. .»[3].

٢ ـ حديث القيء:

ـ وهو ما روته عائشة ـ رضي الله عنها ـ عن النبي ﷺ أنّه قال: **«من**

(١) انظر: المغني: ٢٣٣/١، بداية المجتهد: ٢٩/١، كشاف القناع عن متن الإقناع: البهوتي: ١٢١/١، المجموع: ٧٠/٢ وما بعدها، بدائع الصنائع: ١٣٦/١ وما بعدها، تبين الحقائق: ١٤٥/١ وما بعدها، كشف الأسرار: ٧٠٦/٢ وما بعدها، عمدة الحواشي: ٢٧٥، أصول الشاشي: ٢٧٥.

(٢) المرجع نفسه: ٢٧٥ بتصرف.

(٣) المرجع نفسه: ٢٩/١.

قاء، أو رعف في صلاته انصرف وتوضأ، وبنى على صلاته ما لم يتكلم»[1]. وكذا رُوي عن ابن عباس، وأبي هريرة - رضي الله عنهما -.

وهذا حديث روته فقيهة الأمة، أمّ المؤمنين عائشة - رضي الله عنها - وهي التي قال رسول الله ﷺ في شأنها: «**خذوا من هذه الحميراء ثلثي دينكم**»[2]. ذهبت الحنفية إلى أنَّ كلَّ نجاسة تخرج من الجسد توجب الوضوء؛ كالدم والقيء. وذهب غيرهم إلى عدم وجوب الوضوء إلاَّ فيما خرج من قبل أو دبر.

تمسك فقهاء العراق بالخبر المأثور عن الفقهاء، وتركوا القياس المخالف؛ عملاً بأصلهم القاضي بتقديم رواية المجتهد الفقيه على القياس حال التعارض.

ومقتضى القياس المخالف: هو أنّ القيء لا يفسد الوضوء؛ لأنّ الخارج ليس بنجس، وذلك لخروجه من أعلى المعدة، وما كان كذلك فهو ليس محلاً للنَّجاسة، ولا يتعلق به نقض الطهارة قياساً على البصاق[3].

قال الشاشي: «فإذا صحَّت رواية الفقهاء قدّمت على القياس، لهذا روى محمد - رحمه الله - عن عائشة - رضي الله عنها - حديث القيء وترك القياس به»[4].

٣ - حديث السهو:

وهو ما روي عن ابن مسعود (رضي الله عنه)، عن النبي ﷺ **أنّه** قال: **«من شك في صلاته فلم يدر أثلاثاً صلى أم أربعاً، فليتحر أقرب ذلك إلى**

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: ما قيل في هذا الحديث: المقاصد الحسنة للحافظ السخاوي، ص٣٢١.

(٣) انظر: المغني: ١/٢٤١، بداية المجتهد: ١/٢٤، ٢٥، عمدة الحواشي: ٢٧٥، أصول الشاشي: ٢٧٥.

(٤) المرجع نفسه: ٢٧٥ بتصرف.

الصَّواب، وليبن عليه، وليسجد سجدتين بعد السلام»[1].

ذهب أهل العراق إلى أنَّ سجود السهو يكون بعد السلام، سواء كان السهو بإدخال زيادة في الصلاة، أو نقصان فيها. عملاً بخبر ابن مسعود (رضي الله عنه) وغيره من الصحابة الذين عرفوا بالعلم والاجتهاد[2].

بينما ذهب الشافعي إلى أنَّ سجود السهو يكون قبل السلام[3].

وجمع مالك بين السجودين معاً، فقال: إن كان عن نقصان فالأولى فعله قبل السلام، وإن كان عن زيادة فالأولى فعله بعد السلام[4].

وإذا أخذنا بالقياس، فإنّ محل السجود المسنون يكون قبل السلام. كما ذكر الشافعي ـ رحمه الله ـ لأنّ الأصل في الجابر أن يقوم مقام الفائت في الصلاة، والسجود يجبر الفائت فالأولى فيه التقديم، أي: أن يكون قبل السلام قياساً على الأصل السابق.

جاء في أصول الشاشي ما يلي: «والقياس يقتضي أن يسجد قبل السلام كما قال به الشافعي ـ رحمه الله ـ لأنّه يجبر الفائت، والجابر يقوم مقام الفائت في الصلاة، فكذا ما هو جابر بعد السلام خارج من وجه فلم يكن في الصلاة من كل وجه»[5].

ولكن فقهاء العراق أخذوا بالخبر المخالف لهذا القياس، طرداً لأصلهم في تقديم رواية الفقيه على الرأي.

---

(١) بمعناه: وبلفظ: «من شك في صلاته فليسجد سجدتين بعدما يسلم» عن عبدالله بن جعفر أخرجه أحمد: ٢٠٥/١ و٢٠٦، ورواه بمثله أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (١٩٩): من قال بعد التسليم، رقم (١٠٣٣)، ورواه النسائي: كتاب السهو (١٣)، باب(٢٥): التحري، رقم (١٢٤٧) و(١٢٤٨) و(١٢٤٩).

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٤١٦/١، ٤١٧، مجمع الأنهر في ملتقى الأبحر: ١٤٧/١، ردّ المحتار: ٥٤٠/٢، حاشية الطحطاوي: ٣١٠/١.

(٣) انظر: الحاوي: ٢١٤/١ وما بعدها، مغني المحتاج: ٤٣٤/١، المجموع: ٤٢/٤.

(٤) انظر: المقدمات الممهدات: ١٩٦/١ وما بعدها، المعونة: ٢٣٣/١ وما بعدها، التلقين: ١١١ وما بعدها.

(٥) المرجع نفسه: ٢٧٥.

(ب) ـ تعارض رواية غير الفقيه مع القياس:

إذا لم يعرف الراوي بالفقه والاجتهاد، فإنّه ينظر إلى خبره. فإن وافق القياس قُبل، وإن خالف قياساً، ووافق آخر قُبل كذلك. أمَّا إن خالف جميع الأقيسة، فإنَّه لا يقبل.

قال البدخشي: «والمعروف بالرواية فقط، إن وافق خبره القياس قبل، وكذا إن خالف قياساً، ووافق قياساً آخر، وإن خالف جميع الأقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه، وانسدَّ باب الرأي لا يُقبل، وذلك لأنّ النَّقل بالمعنى كان مستفيضاً فيهم، فإذا فقد فقه الراوي لم يؤمن أن يذهب شيء من معانيه...»[1].

إذا فأمَّهات هذا الباب ثلاث:

الأولى: موافقة القياس لرواية غير الفقيه:

ففي هذه الصورة يؤخذ بالخبر والقياس الموافق له، لانتفاء المخالفة بينهما. وهو قدر اشترك فيه أهل الرأي مع خصومهم في النتيجة، وإن اختلفوا في المقدمات.

الثانية: مخالفة رواية غير الفقيه لقياس دون قياس:

ذهب أهل العراق إلى إهدار القياس المخالف للرواية؛ لانتفاء مخالفة الأقيسة من كلِّ وجه. وهي ـ أي الرواية ـ وإن عارضت قياساً من وجه فقد وافقت قياساً آخر.

قال في سلم الوصول: «وخبر غير الفقيه المعروف بالرواية أيضاً مقبول يترك به القياس، إلاّ إذا خالف جميع الأقيسة، وانسدَّ باب الرأي بالكليَّة»[2].

---

(١) المرجع السابق: ٣٥١/٢ بتصرف، وانظر: تيسير التحرير: ٥٢/٣، كشف الأسرار: ٧٠٢/٢، سلم الوصول لشرح نهاية السول: ١٥٣/٣.

(٢) ١٥٢.

قلت: وإلى هذا الحدّ ليس هناك ما يعيب أصول الحنفية، لموافقتهم قواعد أهل الأثر القاضية بتقديم السّنّة على الرأي، وإن سلكوا في تقرير ذلك سبلاً خاصّة بهم.

الثالثة: مخالفة رواية غير الفقيه لجميع الأقيسة:

إذا خالفت رواية غير الفقيه جميع الأقيسة، وانسدَّ باب الرأي بالكليَّة، فإنّ القياس يقدَّم في هذه الصورة للضرورة. لأنَّ باب القياس إذا انسدَّ صار الحديث ناسخاً للكتاب والحديث المشهور، ومعارضاً للإجماع الدّال على حجيّة القياس.

جاء في التوضيح ما يلي: «إن خالف خبر غير الفقيه جميع الأقيسة لا يقبل عندنا، وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي...»[1].

وقيّد نجيب المطيعي هذا الإطلاق بما إذا كان الحديث مروياً بطريق المعنى؛ حيث قال: «وهذا كلّه إنَّما هو فيما إذا روي الحديث بالمعنى، وأمَّا إذا رواه بلفظه فلا خلاف في قبول خبره وتقديمه على القياس، إذا كان الراوي مستكملاً شروط القبول، ولو كان غير فقيه...»[2].

وعليه فإنّ الخلاف بين الحنفية والجمهور يكاد ينحصر في الجملة الأخيرة، وإذا أخذنا بتقييدات الشيخ بخيت، فإنّ النِّزاع يقتصر على جزئية واحدة فقط من مجموع تلك المسائل المذكورة.

يتمثل ذلك في مخالفة الراوي النَّاقل ـ للخبر بمعناه ـ جميع الأقيسة مع انسداد باب الرأي.

ومن الفروع التي بنيت على تعارض رواية غير الفقيه مع القياس:

١ ـ حديث المصرَّاة:

وهو حديث الشاة المصرَّاة الذي مرّ ذكره. فقد أخذ بظاهره الأئمة

---

(١) ٥ بتصرف.

(٢) ١٥٥ بتصرف.

الثلاثة وأبو يوسف من الحنفية، ولم يأخذ به أبو حنيفة ومحمد[1]. وذلك لمخالفته القياس الصحيح من كلِّ وجه، ومعارضته لأصل الكتاب، والسنّة المشهورة، والإجماع من كلِّ وجه.

تحقيق ذلك: أنَّ القياس الصحيح حجّة شرعية ثابتة بالكتاب والسنَّة والإجماع، وأنّ الوارد على خلافه مناقض لتلك الأصول من حيث المعنى؛ وذلك كحديث المصرَّاة: فإنَّ الأمر فيه بردّ صاع من تمر مكان اللبن مخالف للقياس الصحيح، لأنّ قواعد الضمان توجب في العدوانات المثل أو القيمة، وهذه قاعدة ثابتة بالكتاب، والسنَّة، والإجماع.

(أ) - بالكتاب: وهو قوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ١٩٤].

ومقتضاه: أنَّ ضمان العدوان مقدّر بالمثل فيما له مثل.

(ب) - وبالسنَّة: وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «**من أعتق شقصاً له في عبدٍ قوّم عليه نصيب شريكه إن كان موسراً**»[2].

وهو يشير إلى التقدير بالقيمة فيما لا مثيل له.

(ج) - وبالإجماع: وهو انعقاد الإجماع على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين.

ثمّ إنَّ هذا الحديث من رواية غير الفقيه، وهو مخالف للأقيسة من الوجوه التالية:

- «أنّه أوجب صاعاً من تمر على المشتري في مقابل ما استهلكه من

---

(١) انظر: أصول السرخسي: ٣٤١/١، إفاضة الأنوار: ١٩٥، تيسير التحرير: ٥٢/٣.

(٢) أخرجه البخاري: كتاب العتق (٤٩)، باب (٤): إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمةً بين الشركاء، رقم (٢٥٢١)، ومسلم: كتاب الإيمان، باب من أعتق شركاً له في عبد، رقم (١٥٠٣)، وأبو داود: كتاب العتق، باب: فيمن أعتق نصيباً له من مملوك، رقم (٣٩٣٧)، والترمذي، كتاب الأحكام، باب (١٤): ما جاء في العبد يكون بين رجلين، فيعتق أحدهما نصيبه، رقم (١٣٤٦ و١٣٤٧)، وقال: حديث حسن صحيح، وابن ماجه: كتاب العتق، باب: من أعتق شركاً له في عبد، رقم (٢٥٢٧).

لبن، ومعلوم أنَّ اللبن الذي يحلب بعد الشراء والقبض لا يتحمل المشتري ضمانه؛ لدخول ذلك في ملكيته، وهو فرع ملكه الصحيح. فلا يضمن بالتعدّي لعدم وجوده.

ـ ولا يضمن بالعقد: لأنَّ تحمُّل التبعة بالعقد تنتهي بالقبض، واللبن الذي كان حين العقد ثم حُلب بعد القبض، هو في حكم اللبن الذي يحدث بعد القبض من حيث عدم الضمان. واللبن الذي كان عند العقد ليس مالاً؛ لأنَّه باطل كالحبل، وإنَّما يصيَّر مالاً بالحلب، فلا يكون داخلاً تحت العقد، وهو في حكم ما ليس بمال، فيصير بمنزلة الحادث بعد القبض. وإذا اعتبر اللبن مالاً كان صفة للشاة، وأصبح مالاً تبعاً؛ كالصرف، فلا تحسب له حصّة من الثمن ما لم ينفصل عن الأصل، فإذا زال قبل القبض بآفة لم يسقط شيء من الثمن، فكان إذا قبض الوصف متصل بالأصل، فإنّه لا يصير حصّة من الثمن، ولا يصير مضموناً.

ـ ولئن جاز أن يقابله ضمان فهو ضمان العقد، ينبغي أن تسقط من البائع حصّته من الثمن كما لو اشترى شيئين ثم ردّ أحدهما.

ولئن كان ضمان التعدِّي وجب أن يضمن مثل اللبن، أمَّا الصاع من التمر فلا تقويم، قلّ اللبن أو كثر»[1].

وعليه: فإنَّ هذا الحديث جاء مخالفاً للقياس من كلِّ الوجوه، وهو المراد من انسداد باب الرأي، كما أنّه خبر صادر عن راوٍ غير مشهود له بالفقه والاجتهاد، وما كان كذلك فهو مردود على أصول الحنفية.

قال بخيت: «ومثَّلوا لذلك ـ أي لهذا القسم ـ بحديث المصرَّاة؛ وهو ما روي عن أبي هريرة (رضي الله عنه) والحديث معروف رواه الشيخان، قالوا: أبو هريرة غير فقيه؛ وهذا الحديث مخالف للأقيسة بأسرها، فإن

---

(١) انظر كشف الأسرار ٧٠٦/٢، أصول السرخسي: ٣٤١/١، تيسير التحرير: ٥٢/٣، عمدة الحواشي: ٢٧٨، سلم الوصول لشرح نهاية السول: ١٥٣/٣، المغني في أصول الفقه: ٢٠٨-٢٠٩.

جلب اللبن تعدٍ أولاً، وضمان التعدي يكون بالمثل أو بالقيمة، والصاع من التمر ليس بواحد منهما، بل ربما يكون صاع التمر مثل قيمة الشاة مع اللبن المحلوب؛ فيلزم ردّ الشاة مع ردِّ القيمة، وذلك ممَّا لا نظير له في الشريعة، وعلى الثاني: فلا وجه لردّ بدل اللبن»[1].

٢ ـ حديث وطء الجارية:

وهو ما رواه سلمة بن المحبق، أنّ رسول الله ﷺ قال: ـ فيمن وطء جارية امرأته ـ: «**فإن طاوعته فهي له وعليه بمثلها، وإن استكرهها، فهي حرّة وعليه مثلها**»[2].

وهو حديث لم تأخذ به الحنفية؛ لمخالفته القياس الصحيح من كلِّ وجه ممَّا يجعله كالمخالف للكتاب، والسنّة والإجماع تماماً كحديث الشاة المصرَّاة.

ثمّ إنّ راوي هذا الحديث لا يقوى على إدراك القصور الموجود فيه؛ لعدم فقهه.

قال السرخسي: «إنَّ القياس الصحيح يردُّ حديث وطء الجارية، وتبيِّن أنّه كالمخالف للكتاب، والسنَّة المشهورة والإجماع. ثمَّ هذا النوع من القصور لا يتوهم في الراوي إذا كان فقيهاً، لأنَّ ذلك لا يخفى عليه لقوة فقهه. . .»[3].

ولكن وُجد من الفقهاء من ردّ دعوى مخالفة الحديث للقياس، وهدّم أصول الحنفية؛ مثبتاً موافقة القياس لحديث سلمة بن المحبق من وجوه عدّة:

منها: أنَّ من غيّر مال غيره على وجه يفوت المقصود، فله أن يضمنه إيَّاه بمثله، وهذا كما إذا تصرف في المغصوب بما أزال اسمه.

---

(١) المرجع السابق: ١٥٤/٣ بتصرف.

(٢) أخرجه أبو داود: كتاب الحدود: باب (٢٨): الرجل يزني بجارية امرأته، رقم (٤٤٦٠) و(٤٤٦١)، والنسائي: كتاب النكاح، باب: إحلال الفرج، رقم (٣٣٦٥)، وابن ماجه: كتاب الحدود، باب: من وقع على جارية امرأته، رقم (٢٥٥٢)

(٣) المرجع السابق: ٣٤١/١، ٣٤٢، وانظر: كشف الأسرار: ٧١٣/٢.

وأنَّ جميع المتلفات تضمن بالجنس بحسب الإمكان مع مراعاة القيمة، حتى الحيوان، كما أنّه في القرض يجب فيه ردُّ المثل، وإذا اقترض حيواناً ردَّ مثله.

وأنَّ من مثّل بعبده عتق عليه، وقد جاء بذلك آثار مرفوعة عن النبي ﷺ.

وهذا الحديث موافق للأصول الثلاثة الثابتة بالأدلة الموافقة للقياس العادل، وعليه: فإن طاوعته فقد أفسدها على سيدها، فإنَّها مع المطاوعة تبقى زانية، وذلك ينقص من قيمتها. ولا يمكن سيدتها من استخدامها كما كانت تمكن قبل ذلك. أمَّا إذا استكرهها فإنَّ هذا من باب المثلة، فإنَّ الإكراه على الوطء مثلة، فإنَّ الوطء يجري مجرى الإتلاف.

قال شيخ الإسلام بعد ذكر هذه التوجيهات: «والكلام على هذا الحديث من أدق الأمور، فإن كان ثابتاً فهذا الذي ظهر في توجيهه وتخريجه على الأصول الثابتة، وإن لم يكن ثابتاً فلا يحتاج إلى الكلام عليه»[1].

(ج) ـ تعارض رواية المجهول[2] مع القياس:

إذا كان راوي الخبر مجهول العين[3]؛ وذلك بأن لا يعرف إلاّ بحديث

---

(١) انظر: مجموع الفتاوي: ٥٦٢/٢٠، وما بعدها، إعلام الموقعين: ٢٤/٢ وما بعدها.

(٢) إنّ الجهالة المقصودة في هذا الصدد هي جهالة غير الصحابي، لأنَّ الصحابة كلُّهم عدول، ولا يحتاج إلى رفع الجهالة عنهم بتعدد الروّاة.
وهو حكم اتفق عليه عامة السلف، وجماهير الخلف، تمسكا بقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُم بِإِحْسَانٍ رَّضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠].
وبقوله ﷺ: **«لا تذكروا أصحابي إلاّ بخير فلو أنفق أحدكم ملء الأرض ذهباً ما أدرك مُدَّ أحدهم ولا نصيفه».**
رواه مسلم في: فضائل الصحابة، باب تحريم سبّ الصحابة (رضي الله عنهم) رقم ٢٥٤٠، وأبو داود في السنَّة، باب النهي عن سبّ أصحاب النبي ﷺ رقم: ٤٦٥٨، والترمذي في المناقب: فيمن سبّ أصحاب النبي ﷺ رقم ٣٨٦١، وابن ماجه في المقدمة: باب في فضائل أصحاب رسول الله ﷺ رقم ١٦١.

(٣) وهو من لم يعرف إلاّ بحديث أو حديثين وجهلت عدالته، سواء انفرد بالرواية عنه واحد أم روى عنه اثنان فصاعداً. انظر: كشف الأسرار: ٧١٣/٢، قواعد في علوم الحديث: ٢٠٧.

أو حديثين، وجُهلت عدالته، ولم يشتهر بطول صحبته، فإنّ روايته المخالفة للقياس تعتريها الأوصاف التالية:

(١) ـ إمّا أن يروي عنه السلف مع شهادتهم على صحّة الحديث:

فإذا روى الصحابة حديث المجهول، وشهدوا على صحّته، فإنَّ روايته ترتقي إلى درجة حديث المعروف بالفقه والعدالة والضبط، فيقبل خبره وإن خالفه القياس؛ لأنّ أخذ السلف الصالح بما خالف الرأي دليل الصحّة.

قال في الكشف: «فلا يكون قبولهم إلاّ بعلمهم بعدالة هذا الراوي، وحسن ضبطه، أو لأنَّه موافق لما سمعوه من رسول الله ﷺ أو لرواية بعض المشهورين عنه»[١].

(٢) ـ وإمّا أن يسكت السلف عن الطعن فيه بعد علمهم بروايته:

ففي هذه الحالة تقبل رواية المجهول، وينزّل السكوت منزلة الرضا والقبول؛ لأنّ السكوت في موضع البيان بيان وتصريح بصحّة المسموع والمرئي. والصحابة أجلّ من أن ينسبوا إلى التقصير بحال، لهذا كان سكوتهم عن الردِّ إقراراً بصحّة ما يرويه المجهول، وإن كان القياس على خلافه[٢].

(٣) ـ وإمّا أن يختلف فيه مع نقل الثقات عنه:

فإذا اختلف السلف في اعتباره فعمل به البعض، وردّه البعض الآخر، فإنَّ روايته الموافقة للقياس تقبل؛ تعويلاً على تزكية بعض الفقهاء المشهورين[٣].

---

(١) المرجع نفسه: ٧١٤/٢ وانظر: إفاضة الأنوار: ١٩٦، البحر المحيط: ١٩٠/٦، المغني في أصول الفقه: ٢١١، تيسير التحرير: ٥٣/٣.

(٢) المراجع نفسها.

(٣) المراجع نفسها.

(٤) ـ وإمّا أن يردّه السلف:

فإذا ظهر ردّ السلف لرواية المجهول فإنَّ خبره لا يقبل إذا خالف القياس[١].

(٥) ـ أمّا إن لم يظهر حديثه في السلف، ولم يقابل بردٍّ ولا قبول، لم يجب الأخذ به، لكن العمل به جائز في زمن أبي حنيفة بشرط موافقة القياس له؛ لأنّ العدالة أصل في ذلك الزمان. أمّا في الأزمنة المتأخرة فلا تقبل تلك الرواية لفساد الزمان وظهور الفسق[٢].

والحاصل: أنَّ رواية المجهول مقبولة إذا تقوَّت بمؤيدات من شهادة السلف أو عملهم بمقتضاها، ولا يلتفت إلى القياس المخالف البتة. كذلك الشأن إذا سكت الصحابة ومن بعدهم عن الطعن فيها، فإنَّ سكوتهم يحمل على الإقرار.

وفي حال الاختلاف تقبل روايته اتفاقاً إن وافقت القياس. ولا نزاع في ردّ ما أنكره السلف الصالح وهو حكم الحالة الرابعة، أمّا إذا لم يرد ما يوجب الردَّ أو القبول، فإنَّ العمل بالرواية جائز في زمن العدالة إذا لم تعارض بالقياس.

قال السرخسي: «فصار الحاصل أنّ الحكم في رواية المجهول أنّه لا يكون حجّة للعمل إلاّ أن يتأيّد بمؤيد؛ وهو قبول السلف أو بعضهم روايته، والله أعلم»[٣].

---

(١) انظر: إفاضة الأنوار: ١٩٧، شرح الكوكب المنير: ٤١٣/٢، كشف الأسرار: ٧١٧/٢، أصول السرخسي: ٣٤٣/١، المغني في أصول الفقه: ٢١٣، قواعد في علوم الحديث: ٢٠٧.

(٢) انظر: إفاضة الأنوار: ١٩٧، كشف الأسرار: ٧١٩/٢، شرح الكوكب المنير: ٤١٣/٢، المغني في أصول الفقه: ٢١٣، المسودة في أصول الفقه: ٢٥٣، أصول السرخسي: ٣٤٤/١.

(٣) المرجع نفسه: ٣٤٥/١.

ومن آثار هذه المسألة:

١ ـ حديث بروع بنت واشق:

وهو ما روي من أنّ ابن مسعود (رضي الله عنه) سئل عمَّن تزوج امرأة ولم يسم لها مهراً حتى مات عنها، فلم يجب (رضي الله عنه) شهراً. وكان السائل يتردد إليه، ثمّ قال: «اجتهد فيه برأي فإن يك صواباً فمن الله، وإن يك خطأ فمنِّي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، أرى فيها مهر مثل نسائها لا وكس فيه ولا شطط، فقام معقل بن سنان الأشجعي، وأبو الجراح وقالا: نشهد أنَّ رسول الله ﷺ قضى في بروع بنت واشق الأشجعية من بني رؤاس بن كلاب بمثل قضائك هذا، وقد كان هلال بن مرَّة مات عنها من غير فرض مهر ودخول، فسُرَّ ابن مسعود (رضي الله عنه) بذلك سروراً لم يسر مثله بعد إسلامه؛ لما وافق قضاؤه قضاء رسول الله ﷺ»[1].

وهو حديث اختلف الصحابة في العمل بمقتضاه؛ فقد ردّه عليّ (رضي الله عنه) وقال: ماذا تصنع بقول أعرابي بوّال على عقبيه؟! حسبها الميراث[2].

فهذه روايةُ مجهول اختلف أئمة الفتوى فيها؛ فعمل بها البعض وردّها البعض الآخر، وهي رواية توافق أصول الحنفية وقواعدهم من وجوه عدّة:

فهي موافقة لما رواه الثقات كابن مسعود من القرن الأول، وعلقمة وغيره من القرن الثاني، وراوية هؤلاء عن المجاهيل، وعملهم بذلك يرفع خبر المعروف بالحديث والحديثين إلى درجة الراوي المجتهد الفقيه[3].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) بنحوه: رواه الترمذي: في النكاح، باب: ما جاء في الرجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها: ١١٤٥.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٧١٧/٢، أصول السرخسي: ٣٤٣/١، التقرير والتحبير: ٢٥١/٢، التوضيح على متن التنقيح: ٦/٢، المغني في أصول الفقه: ٢١١.

وهي رواية موافقة للقياس:

قال صاحب كشف الأسرار: «حديث معقل موافق للقياس عندنا؛ لأنّ المهر يجب بنفس العقد عندنا، ويتأكد بالموت كما يتأكد بالوطء؛ لأنّ بالموت ينتهي النّكاح الذي هو عقد العمر، والشيء إذا انتهى تقرَّر؛ كانتهاء الصلاة بالسلام فيكون بمنزلة تسليم المعقود عليه، وهو الوطء، ولهذا أوجبت العدّة فيجب تمام مهر المثل، وإذا كان موافقا للقياس وجب العمل به»[1].

وهي رواية ساعد على تقوية دلالتها أناس من أشجع؛ كأبي الجراح[2] وغيره.

وعليه: فإنَّ الحديث المذكور صالح للاحتجاج به باعتبار الشرائط التي عوّل عليها أصحاب الفتوى في المذهب الحنفي.

٢ ـ حديث وابصة بن معبد:

وهو ما روي عن وابصة من أنّ رجلاً صلّى خلف الصفوف وحده فأمره النبي ﷺ أن يعيد»[3].

أخذت الحنفية برواية وابصة؛ لأنّها من الروايات التي رواها السلف، وشهدوا بصحتها، لهذا فإنَّ الحكم عندهم لمن صلى وحده خلف الصفِّ الكراهة بلا عذر[4]. وهو مثال القسم الأول من رواية المجهول.

---

(١) المرجع نفسه: ٧١٧/٢.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٧١٧/٢، أصول السرخسي: ٣٤٣/١.

(٣) أخرجه أحمد: ٢٢٨/٤، ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب(١٠٠): الرجل يصلي وحده خلف الصف، رقم (٦٨٢)، ورواه الترمذي: كتاب الصلاة، باب (٥٦): ما جاء في الصلاة خلف الصف وحده، رقم (٢٣١)، ورواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (٥٤): صلاة الرجل خلف الصف وحده، رقم (١٠٠٤).

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ١٤٦/١.

جاء في إفاضة الأنوار ما يلي:

«وإن كان الراوي مجهولاً؛ بأن لا يعرف إلاّ بحديث أو حديثين كوابصة بن معبد أو غيره، فإنّ روى عن السلف، وشهدوا بصحته، وعملوا به؛ كحديث إعادة الصلاة لمن صلى وحده خلف الصفّ، فإنَّ روايته تصير كرواية المعروف»[1].

٣ ـ حديث فاطمة بنت قيس:

وهو الخبر الذي قالت فيه بنت قيس: «أنَّ زوجها أبا عمرو بن حفص المخزومي طلّقها ثلاثاً، فأمر بنفقة أصوع من شعير، فاستقلّتها، وكان النبي ﷺ بعثه مع علي (رضي الله عنه) نحو اليمن، فانطلق خالد بن الوليد في نفر من بني مخزوم إلى النبي (عليه السلام) فقال: يا رسول الله! إنّ أبا عمرو طلّق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة؟ فقال ﷺ: «**ليس لها نفقة ولا سكنى**». وأرسل إليها أن تنتقل إلى أم شريك، ثمّ أرسل إليها أنّ أم شريك يأتيها المهاجرون الأولون فانتقلي إلى ابن أمّ مكتوم؛ فإنّك إذا وضعت خمارك لم يرك»[2].

في الحديث نصٌّ ثابت على أنَّ المبتوتة ليس لها نفقة على زوجها الذي بتّ طلاقها، وهذا إذا لم تكن حاملا. فإن كانت كذلك، فالنفقة لها بإجماع العلماء[3]؛ لقول الله تعالى: ﴿وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمْلٍ فَأَنفِقُواْ عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ﴾ [الطلاق: ٦].

واختلف أئمة الفتوى في العمل بهذا الحديث، فذهب فقهاء الحنفية إلى أنّ للمبتوتة النفقة والسكنى ما دامت في العدّة[4].

---

(١) ١٩٦، وانظر: الفصول في الأصول: ١٣٦/٣.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: بداية المجتهد: ٧١/٢، القوانين الفقهية: ٢٠٦، المغني: ١٣٧/٥، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد: الساعاتي: ٥٢/١٧.

(٤) انظر: اختلاف الفقهاء في المغني: ١٣٧/٥، وما بعدها، القوانين الفقهية: ٢٠٦.

واحتجوا في ذلك بقول عمر وابن مسعود عندما قالا في المطلقة ثلاثا: لها السكنى والنفقة ما كانت في العدّة[١].

وقالوا بأنَّها تستحق ذلك لأنّها محتبسة بحق نكاحه، وهي في حكم الحامل والمطلقة الرجعية. كما أنَّ الخبر الوارد بخلاف ذلك مطعون فيه من قبل السلف، لمخالفته الكتاب والسنّة، والقياس الصحيح[٢].

فقد روى عمر (رضي الله عنه) أنّه قال في حديث فاطمة: «لا ندع كتاب ربنا، ولا سنَّة نبيِّنا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت، أحفظت أم نسيت»[٣].

قال البخاري: «فهذا من عمر (رضي الله عنه) طعن مقبول؛ فإنّه أخبر أنّها متهمة بالكذب والغفلة والنسيان»[٤].

هذا وقد تظاهرت أقوال الصحابة القاضية برد هذا الحديث؛ فعن عائشة (رضي الله عنه) أنّها قالت: ما لفاطمة! ألا تتقي الله؟[٥]. وكانت تقول: تلك امرأة فتنت العالم[٦].

كما ردّ روايتها: إبراهيم النخعي، والثوري، ومروان بن الحكم، وغيرهم[٧]. مما يدلُّ على أنَّ هذه الرواية مستنكرة. ولا يُنظر إلى خلاف

---

(١) بنحوه: أخرجه الترمذي: كتاب الطلاق واللعان، باب (٥): ما جاء في المطلقة ثلاثا لا سكنى لها ولا نفقة، رقم (١١٠٨).

(٢) انظر: التوضيح على متن التنقيح: ٦/٢، كشف الأسرار: ٧٢٢/٢، أصول السرخسي: ٣٤٣/١، ٣٤٤.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) المرجع نفسه: ٧٢٢/٢.

(٥) هنا جزء من حديث: أخرجه البخاري: كتاب الطلاق (٦٨)، باب (٤١): قصة فاطمة بنت قيس وقول الله عز وجل: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ﴾، رقم (٥٣٢٣ و٥٣٢٤)

(٦) جاء بلفظ: «تلك امرأة فتنت الناس» وهو قول سعيد بن المسيب، رواه أبو داود: كتاب الطلاق (٧)، باب (٤٠)، من أنكر ذلك على فاطمة بنت قيس، رقم (٢٢٩٦).

(٧) انظر: الاستذكار: ٧٠/١٨، كشف الأسرار: ٧٢١/٢، الفتح الرباني: ٥٢/١٧، ٥٣، بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني: الساعاتي: ٥٢/١٧، ٥٣.

ابن عباس وغيره، ولا يمكن إدراج هذا الخبر في قسم المختلف فيه عند الحنفية، وبالتالي قبوله كخبر معقل بن سنان؛ لأنَّ حديث فاطمة مخالف للكتاب والسنَّة والقياس الصحيح، ومن شروط العمل برواية المجهول الذي اختلف السلف في الأخذ بها، هي أن يكون موافقاً للقياس أو الأصول[1].

وفي ختام هذا التمثيل أشير إلى الملاحظة التالية:

إنَّ إيراد هذه النماذج مشكل من جهة أنّ روَّاة الأحاديث السابقة هم من الصحابة العدول، وصفة الجهالة منتفية فيهم، لأنَّ مسمى المجهول عند الحنفية، هو من لم يعرف ذاته إلاّ برواية أو روايتين، ولم تعرف عدالته ولا فسقه، ولا طول صحبته وقد عرفت عدالة الصحابة بالنّصوص، واشتهر طول صحبتهم، فكيف يستقيم التمثيل المذكور مع هذا التوجيه؟.

يجيب أهل العراق: بأنّ معقل بن سنان وأضرابه وإن رأوا النبيّ ﷺ ورووا عنه، فإنَّهم لا يعدّون من الصحابة عند الأصوليين؛ لعدم معرفة طول صحبتهم، والمجهول هو من لم يشتهر بطول الصحبة مع رسول الله ﷺ، وإنَّما عرف برواية حديث أو حديثين[2].

وتأسيساً على ما ذكر من قواعد: فإنّ ثمَّة تفصيلا سلكه فقهاء العراق في تقسيم الرّواة؛ فقد ذهبوا إلى أنّ أوصاف أرباب الرواية ثلاثة:

أولاً: الراوي المجتهد الفقيه: ويدخل في زمرته:

(أ) الخلفاء الأربعة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلي.

(ب) العبادلة: وهم: عبدالله بن عباس، عبدالله بن عمر، وعبدالله بن عمرو، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن الزبير.

(ج) وزيد بن ثابت، ومعاذ بن جبل، وأبو موسى الأشعري، وعائشة،

---

(١) انظر: إفاضة الأنوار: ١٩٧، التقرير والتحبير: ٢/٢٥١، كشف الأسرار: ٢/٧٢٢، ٧٢٣.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٢/٧١٣، التقرير والتحبير: ٢/٢٥١.

وأبيّ بن كعب، وحذيفة بن اليمان، وأمثالهم. وروايات هؤلاء أولى من القياس في حال التعارض[1].

ثانياً: الراوي العدل الضابط غير المجتهد:

وهو ما كان مثل أبي هريرة، وأنس، وسلمان، وبلال، وأضرابهم.

وأخبار أولئك حجّة إلاّ إن خالفت جميع الأقيسة وانسدّ باب الرأي، فإنهّا تردّ للضرورة، وليس في ردّها أي ازدراء بروّاتها رضوان الله عليهم[2].

ثالثاً: الراوي المجهول:

ويندرج تحت هذا الصنف كلٌّ من: معقل بن سنان، سلمة بن المحبق، وابصة بن معبد، فاطمة بنت قيس، سبرة بنت صفوان، وسائر الأعراب الذين لم يعرفوا إلاّ بما رووا[3].

يحتج برواية أولئك إن عمل بها السلف، أو سكتوا عن ردّها مع انتشارها، وإن لم تنتشر بين الصحابة فهي حجّة إن وافقت القياس[4].

والذي يخلص إليه المرء من كلّ ما تقدَّم: هو أنَّ الحنفية ابتدعت نظاماً في تمحيص الأخبار، وهو مما لم تسبق إليه؛ حيث بذل أرباب هذه المدرسة أنفس النفائس في تصنيف الرجال على منهج لم يزاحموا عليه، وحكموا على الروايات بأحكام توافق أصولهم، وتطّرد مع قواعدهم، واشترطوا شروطاً في الرّواة لتحصيل صفة الضبط الكامل، وردّ الشبهات عن أخبار الخاصة، وسدّ باب الوضع، والكذب عن رسول الله ﷺ. وهو مقصد حسن يوافق عليه كل ذي مسكة وإن نظر إلى شرائط تحقيقه نظرة انتقادية.

---

(١) انظر: كشف الأسرار: ٧٩٧/٢ وما بعدها، قواطع الأدلة: ٣٨٠/٢.

(٢) انظر: أصول الشاشي: ٢٧٦، أصول السرخسي: ٣٤٠/١.

(٣) انظر: أصول السرخسي: ٣٤٣/١، ٣٤٤، الفصول في الأصول: ١٣٦/٣، قواطع الأدلة: ٣٨٠/٢.

(٤) انظر: البحر المحيط: ١٩٠/٦.

أدلة المفصلين:

تعلّق المفصّلون في تفريقهم بين مراتب الرّواة بجملة من الأدلة والحجج، أذكر منها ما يلي:

١ ـ قوله ﷺ: «نضّر الله امرأ سمع مقالتي فأدّاها كما سمعها؛ فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقه إلى من ليس بفقيه»[١].

ووجه الاستدلال بهذا الحديث: هو أنّ النبي ﷺ عرّض بضرورة الالتزام بفقه الراوي؛ تحقيقا لمقصد الحزم في النّقل، وقسّم حملة هذا العلم إلى فقيه وأفقه، فجعل الحامل صنفين:

ـ حامل فقه إلى من هو أفقه منه.

ـ وحامل فقه إلى من هو جاهل.

ونفى أن يكون الحامل جاهلاً بما تحمل، لما قد يعرض له من سوء لفهم فيروي الحديث على خلاف مراده.

قال القرافي ـ تعليقا على الحديث ـ: «فالحزم أن لا يروي من غير فقيه للخبر المذكور الذي جعل الحامل إمّا فقيها وغيره أفقه منه، أو غيره جاهلاً، ولم يجعل من جملة الأقسام أنّ الحامل جاهل»[٢].

٢ ـ وأنّ الفقاهة توجب غلبة الظن بالرواية، بخلاف غير الفقيه؛ فإنّ صفته تلك مظنّة لسوء الفهم، ووضع الألفاظ على غير ما وضعت له من معاني. وما غلب الظن بصحّته أولى بالاعتبار، والتعلّق به أحرى، سدًّا لذريعة التحديث بما هو مظنة للشبهات.

قال الطوفي: احتجّ المفصّلون بأنّ غير الفقيه مظنّة سوء الفهم، ووضع

---

(١) يوجد بمعناه روايات كثيرة عن عدد من الصحابة ومتقاربة الألفاظ، وبنحوه: رواه الترمذي: كتاب العلم (٤٢)، باب (٧): ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم (٢٦٥٦) عن زيد بن ثابت، ورواه أبو داود: كتاب العلم (١٩)، باب (١٠): فضل نشر العلم، رقم (٣٦٦٠).

(٢) شرح تنقيح الفصول: ١٤٣/٢ بتصرف.

النُّصوص على غير المراد منها، فالاحتياط للأحكام أن لا يروى عنه»[1].

٣ ـ وأنَّ حديث رسول الله ﷺ عظيم الخطر؛ لأنَّه قد أوتي جوامع الكلم واختصر له اختصاراً، وهو القائل ـ فيما يرويه أبو هريرة ـ «بعثت بجوامع الكلم، ونصرت بالرعب»[2].

هذا ما جعل إدراك مقاصد الرواية والأخبار عسيراً، ولا يُوفَّق إليها إلاّ مؤيد بالتوفيق، والعلم، والفقه.

يدلُّ على ذلك قلَّة رواية الكبار من الصحابة؛ فعن عمرو بن ميمون أنَّه قال: صحبت ابن مسعود (رضي الله عنه) سنين ما سمعته يروي حديثاً إلاّ مرة واحدة، فإنَّه قال: سمعت رسول الله ﷺ ثم أخذه البهر[3]، والفَرَق[4]، وجعلت فرائصه ترتعد، فقال نحو هذا، أو قريباً منه، أو كلاماً هذا معناه، سمعت رسول الله ﷺ يقول كذا[5].

ثمّ إنَّ رواية الحديث بالمعنى كانت مستفيضة ومشهورة بينهم، وقد يخطر لغير الفقيه أن ينقل ما رواه بالمعني الذي فهمه من مباني الروايات، ويعرض عن الألفاظ مما قد يجرُّ إلى تغيير الوجهة التي كان يتشوف إليها الشارع الحكيم. وقيام هذا الاحتمال في رواية غير الفقيه يوجب الردّ وإسقاط الاستدلال؛ لأنَّ التشريع يقضي بالاحتياط في نقل الأخبار والآثار،

---

(١) شرح مختصر الروضة: ١٥٨/٢ بتصرف، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٤١٧/٢، شرح تنقيح الفصول: ١٤٣/٢.

(٢) رواه البخاري: كتاب التعبير، باب (٢٢): المفاتيح في اليد، رقم (٧٠١٣) عن أبي هريرة، ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، رقم (٥٢٣) عن أبي هريرة.

(٣) البهر: هو تكلف الجُهد إذا كلِّف فوق ذَرْعِه. انظر: لسان العرب: ٥١٦/١.

(٤) الفَرق بالتحريك: الخوف، يقال: فَرِق منه، بالكسر، فرقا: جَزِع. انظر: لسان العرب: ٢٤٦/١٠.

(٥) رواه ابن ماجه: في المقدمة، باب: التوقي في الحديث عن رسول الله ﷺ، رقم (٢٣).

وبالتورع عن خبر القاصر الذي لا يقوى على درك المعاني والمقاصد في حديث رسول الله ﷺ.

قال البخاري: «يحتمل أن ينقل الراوي معنى كلام رسول الله ﷺ بعبارة تنتظم المعاني التي انتظمتها عبارة الرسول ﷺ لقصور فقهه عن دركها؛ إذ النقل لا يتحقق إلا بقدر فهم المعنى، فيدخل هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس؛ فإنَّ الشبهة في القياس ليست إلاّ في الوصف الذي هو أصل القياس.

وهاهنا تمكَّنت شبهة في متن الخبر بعدما تمكَّنت شبهة في الاتصال، فكان فيه شبهتان، وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا بترجيح ما هو أقلُّ شبهة وهو القياس عليه»[1].

يشير ـ رحمه الله ـ إلى أنّ النَّقل بالمعنى ممّن لا يتصف بالفقه والاجتهاد قد يورث شبهة في متن الحديث، لقيام احتمال وقوع خلل في فهمه، وبالتالي مجانبة المقصد الذي سيق من أجله الخبر.

ومن جهة ثانية: فإنَّ الشبهة قائمة في الحديث المذكور من حيث الاتصال، فاجتمعت فيه علَّتان.

أمَّا القياس فتعتريه شبهة واحدة في وصفه، ممَّا يجعله أحرى من الخبر بالنَّظر إلى تلك المقدمات.

٤ ـ عمل الصحابة:

والخلاصة الجامعة في هذا الدليل: هو أنَّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ قد ردُّوا أخبار روّاة لم يتصفوا بالفقه والاجتهاد، وإن اشتهرت عدالتهم.

فقد ثبت ثبوتا ظاهراً الردّ على روايات أبي هريرة بالقياس، وكان من المشهورين بالعدالة، إلاّ أنّه لم يكن من الفقهاء.

---

(١) المرجع السابق: ٧٠٢/٢، وانظر: شرح تنقيح الفصول: ١٤٣/٢، قواطع الأدلة: ٣٨٥/٢، المغني في أصول الفقه: ٢٠٨، ٢٠٩.

فقد قال إبراهيم النخعي: «كانوا يأخذون من حديث أبي هريرة ويدعون»[1].

وفي ذلك دليل: على أنَّ التردُّد في الأخذ برواية العدول المخالفة للقياس لم يكن لقدح في تعديلهم، أو للازدراء بهم، بل كان ذلك لانتفاء صفة الفقه التي تعصم من الوقوع في الزلل.

وعليه: فإنَّ العدل تردّ روايته بالقياس إذا لم يكن فقيهاً؛ لأنّ أبا هريرة ما كان يشكل على أحد عدالته وكثرة صحبته، ومع ذلك رُدّ حديثه بالقياس؛ لأنَّه لم يكن من أهل الاجتهاد[2].

كما أنّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ ردّوا رواية المجاهيل؛ كردِّ عمر ـ رضي الله عنه ـ خبر فاطمة بنت قيس، وردّ علي (رضي الله عنه) خبر الأشجعي. وقد تقدَّم ذلك مفصلاً.

وقد ينزل إنكارهم ذلك منزلة الإجماع على ردّه[3] فدلَّ على أنّ للجهالة أثراً في قبول الأخبار المخالفة للقياس.

٥ ـ ومن أدلتهم: أنَّ ورود القياس على خلاف الخبر يوجب ردّه، وعدالة الراوي تقتضي العمل بالخبر، هذا ما يوجب تعارضاً، ويدفع إلى التماس المرجح، ولا مرجح إلا فقه الراوي[4].

والجواب عن ذلك:

١ ـ أنَّ الحديث الذي ساقته الحنفية ليس نصًّا في موضع الخلاف، وهناك ما يعارضه من نُّصوص:

ـ من ذلك: قول الله عزَّ وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

(١) انظر البداية والنهاية لابن كثير: ١٠٩/٨.
(٢) انظر: قواطع الأدلة: ٣٨٥/٢.
(٣) انظر: كشف الأسرار: ٧١٥/٢.
(٤) انظر: مناهج العقول: ٣٥٠/٢.

بيان ذلك: أنّ الباري عزّ وجل أمرنا بالتثبت من خبر الفاسق، لأنَّ فسقه قد يحمله على الكذب ومجانبة الصواب[1]. وهو حكم دلَّت عليه الآية بمنطوقها.

ودلَّت بمفهومها على أنّ خبر العدل حجَّة سواء كان عالماً أو جاهلاً.

وعليه: فإنَّ اشتراط الفقه في الراوي قيد زائد عن مقتضى هذه الآية، ولا دليل عليه.

ـ ومن ذلك ما روى زيد بن ثابت (رضي الله عنه) قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**نضّر الله امرأ سمع منّا حديثاً فحفظه حتى يُبَلِّغَه غيره، فربّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه، وربّ حامل فقهٍ ليس بفقيه**»[2].

ووجه التمسك بهذا الخبر: هو أنّه نصّ في قبول رواية من ليس بفقيه[3]، وقد دلّ على ذلك صراحة، ولم يشترط في تبليغ السنن والآثار إلاّ الدقة في حفظها قبل آدائها.

ومن ذلك: حديث ابن مسعود (رضي الله عنه): «فربّ مُبَلَّغ أوعى من سامع»[4].

والمبلّغ في الحديث: هو بفتح اللام، وهو من بلغه الخبر عمَّن هو أقل منه فهماً وفقهاً[5].

تقرير ذلك: أنَّ حامل الأخبار قد يتّصف بالعدالة دون أن يكون

---

(١) انظر: أحكام القرآن: ابن العربي: ١٧١٤/٤، دراسات أصولية في السنَّة النبوية: ٢١٩.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة: ١٥٨/٢، شرح الكوكب المنير: ٤١٧/٢، ٤١٨، إحكام الفصول: ٢٩٢.

(٤) رواه الترمذي: كتاب العلم (٤٢)، باب (٧): ما جاء في الحث على تبليغ السماع، رقم (٢٦٥٧) عن ابن مسعود، ورواه ابن ماجه: في المقدمة، باب (١٨): من بلّغ علماً، رقم (٢٣١) عن ابن مسعود. وبنحوه: أخرجه أحمد: ٤٣٧/١، ورواه بلفظه الدارمي: كتاب المقدمة، باب (٢٤) الاقتداء بالعلماء، رقم (٢٣٤) عن أبي الدرداء.

(٥) انظر: شرح مختصر الروضة: ١٥٨/٢.

مجتهداً أو فقيها كما يدَّعي أهل الرأي، ومع ذلك يجب عليه أن يبلغ ما حفظه التزاماً بقول الشارع. ولا معنى لأمره بذلك ما لم يكن خبره حجَّة.

ومن ذلك: قوله ﷺ: «**يحمل هذا العلم من كلّ خلف عدوله، ينفون عنه تحريف الغالين، وانتحال المبطلين**»[1].

وجه ذلك: أنّه ليس في الحديث ما يدلُّ على التفريق بين رواية الفقيه وغيره ولم يرد اشتراط الفقه في السياق، بل الوارد من جهة الشرع هو قيد العدالة التي تدور معها الأخبار وجوداً وعدماً.

قال القرافي: «لم يشترط الفقه في هذا الخبر فكان ساقطاً عن الاعتبار، والعدالة تمنع من تبديل اللفظ إلاّ بشروطه...»[2].

٢ ـ أمّا ما ذُكر من أنّ عدم الفقه مظنة لسوء الفهم، فمردود؛ لأنّ الجمهور يشترطون في الراوي أن ينقل الحديث باللفظ إذا كان ذلك ممكناً، أو بالمعنى حال التعذر، ولكن بالقيود التالية:

ـ أن يكون النقل بالمعنى مطابقاً للفظ الشارع؛ وذلك بأن يساويه في الدلالة.

ـ أن يكون الراوي عارفاً بمقتضيات الألفاظ.

ـ أن يكون عدلاً: وذلك لمنع كلّ تحريف لا يجوز.

قال الطوفي: «أمّا ما ذكروه من أنّ غير الفقيه مظنّة سوء الفهم، فلا يلزم، لأنا إنَّما نقبل روايته؛ إذا روى باللفظ، أو المعنى المطابق، وكان يعرف مقتضيات الألفاظ، والعدالة تمنعه من تحريف لا يجوز، فيكون ما يرويه لنا لفظ صاحب الشرع أو معناه، وحينئذ نأمن وقوع الخلل، ويجب علينا العمل»[3].

---

(١) ذكره ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: ٣/٤٥٧ و٤٥٨، والخطيب التبريزي في «مشكاة المصابيح» في كتلب العلم (٢)، رقم (٢٤٨)، وابن الجوزي في «الموضوعات»: ١/٣١.

(٢) المرجع السابق: ٢/١٤٣ بتصرف.

(٣) المرجع نفسه: ٢/١٥٩، وانظر: شرح الكوكب المنير: ٢/٤١٨، شرح تنقيح الفصول: ٢/١٤٣.

كما أنّ معاني الأخبار لا تخفى على الصحابة ـ على اختلاف درجاتهم ـ لأنهَّم أعلم النَّاس باللسان، ومن كان كذلك استحال عليه تغيير مقاصد الألفاظ، والعبث بمبانيها على وجه يرفع المعني الأصلي الذي أراده صاحب الشرع.

قال صاحب القواطع: «وكيف يخفى معنى الحديث على مثل أبي هريرة ودونه؟ وقد كانت الأخبار جاءت بلسانهم التي عرفوها ومرنوا عليها. فعلمه باللسان يمنع من اشتباه المعنى، وعدالته وتقواه دافع لتهمة المزيد والنقصان عليه»[1].

ثمّ إنّ انتفاء صفة الفقه في الراوي يزيد من ضبطه، ويحمله على عدم التصرف في ألفاظ الأخبار ونقل متونها بالمعنى خشية الوقوع في وزر الإخلال بمعاني التشريع. وحُقَ لظاهرة نقل الحديث بالمعنى أن تكون صفة لصيقة بالراوي الفقيه؛ لأنّ فقهه يجرِّؤه على تغيير الألفاظ، ويعصمه من مخالفة المعاني الشرعية.

أمَّا غير الفقيه، فإنَّ عدالته تمنعه من أن يغامر بكلام صاحب الشرع، فيغيِّر من مبانيه على وجه يتغير به المقصود. كما أنَّ ورعه يحثه على أن يروي كما سمع، دون تحريفٍ أو تبديل. هذا ما ظهر لي ـ والله أعلم ـ.

وهو جواب الدليل الثاني والثالث.

٣ ـ أمَّا الاستدلال بعمل الصحابة في ردّ رواية غير الفقيه المخالفة للقياس، فلا يلزم؛ لأنّ لتلك الاعتراضات مبررات لا علاقة لها بفقه الراوي. على معنى أنَّ ردّ بعض الصحابة لحديث أبي هريرة وأمثاله ـ ممَّن وسموا بعدم الفقه ـ قد يكون سببه: معارضة الخبر للكتاب، أو للسنَّة المشهورة، أو لقاعدةٍ قطعية. كما يحتمل أن تكون العلّة في ذلك: إطلاع المخالف على الناسخ، كخبر الوضوء مما مسّت النار[2]، فقد ردّه ابن عباس (رضي الله عنه) من طريق تبيّينه أنّه منسوخ.

---

(١) المرجع السابق: ٢/٣٩٠.

(٢) تقدم تخريجه.

ومما يدلّ على نسخه، حديث جابر (رضي الله عنه) قال: «كان آخر الأمرين من رسول الله ﷺ ترك الوضوء مما غيرت النّار»[1].

كما أنَّ إنكار عائشة (رضي الله عنها) على أبي هريرة (رضي الله عنه) لم يكن إلاَّ لسرده الحديث سرداً، وما كانت تتهمه بالكذب، وقد كان الزبير وجماعة ـ كما ذكر السمعاني ـ ينكرون كثرة الرواية عن النبي ﷺ مخالفة السهو والغلط[2].

وروي أنَّ عمر بن الخطاب قال لابن مسعود، ولأبي الدرداء، ولأبي ذر: «ما هذا الحديث عن رسول الله ﷺ وأحسبه ـ كما يقول الراوي ـ حبسهم بالمدينة حتى أصيب»[3].

وهذا الإيراد يجر إلى الحديث عن أبي هريرة (رضي الله عنه) وفقهه:

بيان ذلك: أنّ أبا هريرة (رضي الله عنه) لم يكن يوماً ما عادماً لآلات الاجتهاد، بل كان فقيهاً، وكانت فتاويه تتلاقى مع فتاوى كبار الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ.

كما أنَّ كثرة ملازمته للنبي ﷺ جعلته أكثر رواية ودراية من أقرانه.

فلا يشك في عدالته ولا في طول صحبته مع النبي ﷺ حتى قال له يوماً: «**زر غبّاً تزدد حُبّاً**»[4].

هذا ما جعله من المكثرين في حديث رسول الله ﷺ فقد روى ألفاً

---

(١) رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٧٥): في ترك الوضوء مما مست النار، رقم (١٩٢) والنسائي: كتاب الطهارة (١)، باب (١٢٣): ترك الوضوء مما غيرت النار، رقم (١٨٥).

(٢) انظر: المرجع السابق: ٣٨٩/٢.

(٣) انظر: المستدرك: الحاكم: ١١٠/١.

(٤) رواه البزار كما في «كشف الأستار»، باب: الزيارة، رقم (١٩٢٢) و(٥٦٣٧) عن أبي هريرة، ورقم (١٩٢٣) عن أبي ذر، ورواه الطبراني في «المعجم الأوسط» رقم (١٧٧٥) عن أبي هريرة، ورقم (٣٠٧٦) عن حبيب بن سلمة الفهري. وذكره الهيثمي في «معجم الزوائد»: ١٧٥/٨.

وخمسمائة حديث[1]، مما جعل بعض الصحابة ينكر عليه تلك الكثرة.

قال أبو هريرة: «يزعمون أنَّ أبا هريرة يكثر الرواية، وإنيِّ كنت أصحب رسول الله ﷺ على ملء بطني والأنصار يشتغلون بالقيام على أموالهم، والمهاجرون بتجارتهم، فكنت أحضر إذا غابوا، وقد حضرت مجلساً للرسول ﷺ فقال: «**من يبسط منكم رداءه حتى أفيض فيه مقالتي فيضمّها إليه ثمَّ لا ينساها**»، فبسطت بردة كانت عليّ فأفاض فيها رسول الله ﷺ مقالته ثمَّ ضممتها إلى صدري فما نسيت بعد ذلك شيئاً»[2].

فكيف ينسى من دعا له رسول الله ﷺ بالحفظ وعدم النسيان، وشهد له بذلك؟!.

ولا يماري أحد في فقه من لازم النبي ﷺ وشهد مواقع التنزيل، وعرف أسبابه. يدلُّ على ذلك عدم رجوع الصحابة في معرفة شيء من القرآن إلى رسول الله ﷺ لأنَّهم كانوا أعلم النَّاس بخطاب الشرع.

قال الزركشي: «أكثر الصحابة الذين لازموا النبي ﷺ كانوا فقهاء، وذلك لأنَّ طرق الفقه في حق الصحابة خطاب الله، وخطاب رسوله، وأفعاله، فخطاب الله هو القرآن، وقد نزل بلغته، وعلى أسباب عرفوها فعرفوا منطوقه، ومفهومه، ومنصوصه، ومعقوله..»[3].

ومما يدلُّ على فقه أبي هريرة: أنّه كان يفتي في حضور الصحابة، وكانت تعرض عليه المسائل والمعضلات فيؤثره الفقهاء على أنفسهم، ويقدِّموه ليتصدّر الإفتاء.

فقد قال مالك عن يحي بن سعيد، أنّ بكير بن الأشج أخبره عن

---

(١) انظر: قواطع الأدلة: ٣٨٨/٢.

(٢) بنحوه مع اختلاف في بعض الألفاظ، رواه البخاري: كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب (٢٢): الحجة على من قال: إن أحكام النبي ﷺ كانت ظاهرة، رقم (٧٣٥٤)، وأخرجه أحمد: ٢٤٠/٢، ورواه مسلم بنحوه: كتاب فضائل الصحابة (٤٤)، باب (٣٥): من فضائل أبي هريرة، رقم (٢٤٩٢).

(٣) المرجع السابق: ١٩٧/٦.

معاوية بن أبي عياش أنّه كان جالساً عند عبدالله بن الزبير وعاصم بن عمر، فجاءهما محمد بن إياس بن بكير فقال: إنّ رجلاً من أهل البادية طلّق امرأته ثلاثاً فماذا تريان؟ فقال عبدالله بن الزبير: إنَّ هذا الأمر ما لنا فيه قول، فاذهب إلى عبدالله بن عباس وأبي هريرة فإنِّي تركتهما عند عائشة زوج النبي ﷺ، ثمَّ ائتنا فأخبرنا، فذهبت فسألتهما فقال ابن عباس لأبي هريرة: أفته يا أبا هريرة فقد جاءتك معضلة، فقال أبو هريرة: الواحدة تبينها، والثلاث تحرِّمها حتى تنكح زوجاً غيره»[1].

وقد أفرد السبكي جزءاً يتضمن فتاوى لأبي هريرة، تشهد على فقهه وسعة علمه[2].

وحسب المنصف ما صحّ عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**اللهمَّ حبِّب عُبيدك هذا إلى عَبيدك المؤمنين وحبِّب إليهم المؤمنين**»[3].

ولو لم يكن فقيهاً، لما أخذت الحنفية برأيه في الغسل ثلاثاً من ولوغ الكلب، ولما ولاه عمر (رضي الله عنه) الولايات الجسيمة[4].

وتأسيساً على ذلك: فإنَّه لا عبرة لإدخال أبي هريرة (رضي الله عنه) في زمرة العدول الذين عدموا آلات الاجتهاد.

جاء في التقرير: «وأبو هريرة فقيه لم يعدم شيئاً من أسباب الاجتهاد، وقد أفتى في زمن الصحابة، ولم يكن يفتي في زمنهم إلاّ مجتهد، وروى عنه أكثر من ثمانمائة رجل ما بين صحابي وتابعي، منهم: ابن عباس، وجابر وأنس، وهذا هو الصحيح»[5].

---

(١) انظر: إعلام الموقعين: ١/٦٩.

(٢) انظر: البحر المحيط: ٦/٢١٣.

(٣) بنحوه مطولا: رواه مسلم: كتاب فضائل الصحابة (٤٤)، باب (٣٥): من فضائل أبي هريرة الدوسي، رقم (٢٤٩١)، وأخرجه أحمد: ٢/٣٢٠، والحاكم في «المستدرك»: ٢/٧٢١.

(٤) انظر: البحر المحيط: ٦/١٨٩.

(٥) المرجع السابق: ٢/٢٥١، وانظر فضائل أبي هريرة، وردّ المطاعن التي وجهت إليه: الفتح الرباني: ٢٢/٤١٢، وما بعدها.

٤ ـ أمَّا قولهم بوجوب الترجيح بفقه الراوي حال تعارض الخبر مع القياس، فإنَّه مردود؛ لأنّ العدالة كافية لتحصيل ظن الصدق، وإن كان الخبر واردًا بخلاف القياس، لأنّ دلالة العدالة على صدق الراوي أكثر من دلالة القياس على خلاف الخبر(١).

والخلاصة الجامعة في هذا المبحث:

هو أنَّ محل النزاع بين الحنفية والجمهور ينحصر في الجزئيات التالية:

ـ في خبر غير الفقيه المخالف لجميع الأقيسة:

فالحنفية تقدّم القياس على خبر العدول الذين لم يعرف عنهم فقه ولا اجتهاد، والجمهور على خلاف ذلك.

ـ وفي خبر المجهول الذي ردّه السلف الصالح، مع قيام التعارض بينه وبين القياس:

وفيه يأخذ أهل العراق بالقياس دون خبر صاحب الجهالة.

وفيما عدا ذلك فإنَّ مدرسة العراقيين تقدِّم السنَّة في الاعتبار، على طريقة أهل الحديث، والسواد الأعظم لهذه الأمة.

هذا إذا سلمت لهم تلك المقدمات، ووافقت توجيهاتهم أصول الإمام الأعظم، وأقواله. وهو ما سأتطرق إليه في المادة اللاحقة.

توجيه موقف أبي حنيفة من مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد:

تعرّض الإمام الأعظم لجملة من المطاعن والانتقادات، ووُسمت أصوله بتقديس النّظر وتحكيمه في ردّ كلِّ أثر مخالف لمقتضاه، ونُسب إليه القول بالقياس، والإقبال على الرأي، والتقليل من الروايات والأخبار...

ووصفه بعضهم بقلة ذات اليد في علوم الحديث، كما طعن المتعصبون في فتاويه، ولم يتخذوا في الطعن فيه إلاً ولا ذمة متغافلين عن قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾

---

(١) انظر: مناهج العقول: ٢/٣٥٠.

[الإسراء: ٣٦]، وعن قوله ﷺ لمعاذ: «**وهل يكب النّاس في النار على وجوههم إلاّ حصائد ألسنتهم**»[(١)].

قال أبو زهرة: «ولقد كان أبو حنيفة أشدّ استهدافاً للطعن؛ لأنّ كثرة إفتائه بالرأي كانت منفذاً للنيل منه في علمه بالحديث، وفي ورعه، وفي حسن إفتائه، وغير ذلك مما يتصل بمذهبه في الاستنباط والتخريج، وقد رماه المتعصبون بكلِّ رميّة...»[(٢)].

والغريب أن تتحول تلك المطاعن إلى مسلّمات تلوكها الألسنة في كلِّ زمانٍ ومكان، وتُحمل على أنّها حقائق قضت بها أصول المدرسة العراقية وفروعها.

والاقتصار في هذا المقام على القول ـ بأنّ ذلك شنشنة عُرفت من أخزم ـ تقصير في ردّ تلك الشبهات، وإقرار لتلك الدعاوى المتهافتة.

لهذا رأيت من الضروري أن أذكر في هذا التوجيه ما له علاقة بالمادة التي أبحث فيها، فأشير إلى الأصول التي بنى أبو حنيفة مذهبه عليها، ثمَّ أعرّج على أقواله، وألتمس الشواهد الدالَّة على صدق ما أقرره من نتائج في مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد، وموقف أبي حنيفة منها.

١ ـ أصول أبي حنيفة[(٣)]:

من البداهة أن تكون لإمام عظيم كأبي حنيفة أصول انقدحت في ذهنه

---

(١) رواه بنحوه أحمد: **٢٣١/٥** عن معاذ بن جبل، ورواه الترمذي: كتاب الإيمان **(٤١)**، باب (٨)، ما جاء في حرمة الصلاة، رقم (٢٦١٦)، ورواه ابن ماجه: كتاب الفتن **(٣٦)**، باب **(١٢)**: كف اللسان في الفتنة، رقم **(٣٩٧٣)**.

(٢) أبو حنيفة: ١٠، وللوقوف على تلك الانتقادات انظر قول الخطيب في: إعلاء السنن: **٥٠/٣**، وانظر: الموافقات: **١٧/٣**، الاستذكار: **٢٢٨/٢٠**.

(٣) إنَّ أبا حنيفة لم يصرح بأصوله الاستنباطية، بل هي أصول التمسها الفقهاء من أقواله، ومن الفروع المأثورة عنه، وكان هؤلاء الفقهاء يعتمدون قاعدة التخريج، ويتعمدون إيراد الشواهد الفقهية على كلِّ قاعدةٍ أو أصلٍ ينسبونه للإمام؛ حتى تطمئن القلوب لتلك النسبة.

انظر: أبو حنيفة: ٢٠٦، الفكر السامي: **٣٥٤/١**.

عند استنباط الأحكام، وإن لم يؤثر عنه ذلك تدويناً شأنه في ذلك شأن كل إمام مجتهد أقام مدرسة فقهية تضاهي في فروعها وقواعدها باقي المدارس، ويكتب لمنهاجها القبول، وتعمر طويلاً. رغم تلك العواصف الثائرة التي أطاحت ببعض المذاهب فأصبحت نسياً منسياً، وانقرضت معالمها.

لهذا فإنَّ ثبات المذهب الحنفي يدلُّ على وجود ضوابط تقيّد بها الإمام وأصحابه عند كلِّ اجتهاد واستنباط.

قال أبو زهرة: «وكون الإمام لم يدوِّن أصوله ليس دليلاً على عدم وجودها، فإنَّه لم يدوِّن الفروع التي رواها أصحابه عنه، ثمَّ كون أصحابه لم ينقلوها عنه ليس دليلاً أيضاً على أنَّها لم تكن قائمة، فإنَّهم لم ينقلوا كلّ أدلته، بل لم ينقلوا إلاّ القليل منها»[1].

فمن الأصول المأثورة عن الإمام:

ما ذكره بنفسه؛ حيث قال: «إنِّي آخذ بكتاب الله إذا وجدته، فما لم أجده فيه أخذت بسنَّة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب ولا سنَّة رسول الله ﷺ أخذت بقول أصحابه من شئت وأدع قول من شئت، ثمَّ لا أخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، فإذا انتهى الأمر إلى إبراهيم، والشعبي، وابن المسيب ـ وعدّد منهم رجالاً ـ فلي أن أجتهد كما اجتهدوا»[2].

وقال أيضاً: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع نصٍّ من كتاب الله تعالى، أو سنَّة، أو إجماع عن أمة، فإذا اختلفت الصحابة على أقوال نختار منها ما هو أقرب للكتاب أو السنَّة، ونجتهد ما جاوز ذلك، فالاجتهاد موسع على الفقهاء لمن عرف الاختلاف وقاس فأحسن القياس، وعلى هذا كانوا»[3].

---

(١) المرجع نفسه: ٢٠٦.

(٢) انظر: الميزان: الشعراني: ٢٢٤/١ وما بعدها، الفكر السامي: ٤٥٤/١، أبو حنيفة: ٢٠٧.

(٣) انظر: مناقب أبي حنيفة: الكردري: ١٦٣/٢.

وقال أيضاً: «ما جاء عن الله تعالى ورسوله لا نتجاوز عنه، وما اختلف فيه الصحابة اخترناه، وما جاءنا عن غيرهم أخذنا أو تركنا»[1].

وجاء في مناقبه ما نصّه: «وكلام أبي حنيفة أخذ بالثقة، وفرار من القبح، والنَّظر في معاملات النَّاس، وما استقاموا عليه، وصلحت عليه أمورها، يمضي الأمور على القياس، فإذا قبح القياس يمضيها على الاستحسان ما دام يمضي له، فإذا لم يمض له رجع إلى ما يتعامل المسلمون به، وكان يوصل الحديث المعروف الذي قد أجمع عليه، ثمَّ يقيس ما دام القياس سائغاً، ثمّ يرجع إلى الاستحسان، أيّهما كان أوفق رجع إليه»[2].

وجاء فيه أيضاً: «كان أبو حنيفة شديد الفحص عن النَّاسخ من الحديث، والمنسوخ، فيعمل بالحديث إذا ثبت عنده عن النبي ﷺ عن أصحابه، وكان عارفاً بحديث أهل الكوفة، شديد الاتباع لما كان عليه النّاس ببلده»[3].

لقد دلَّت هذه المجموعة من النُصوص على المصادر الاستنباطية عند أبي حنيفة، وأشارت إلى أنَّ الكتاب أوَّل الأدلة وأصلها، ثمَّ السنَّة، فالإجماع، فقول الصحابي، ثمَّ القياس، ثمَّ الاستحسان، ثمَّ العرف. على الترتيب التالي:

١ ـ الكتاب: وهو الأصل الأوَّل في الاستنباط عند كلِّ إمام.

٢ ـ السنَّة الصحيحة: وهي تلي الكتاب في الحجيَّة، وهي مقدَّمة على كلِّ رأي وقياس. فقد كان أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ وقَّاف عند الآثار قولاً

---

(١) انظر: المرجع نفسه: ١٦٣/٢.
(٢) انظر: مناقب أبي حنيفة: المكي: ٧٥/١ بتصرف، مناقب أبي حنيفة: الكردري: ١٦٣/٢ بتصرف.
(٣) المرجع نفسه: ٨٠/١ بتصرف.

وعملاً. يدلُّ على ذلك قوله السابق: «ليس لأحد أن يقول برأيه مع نصِّ كتاب الله تعالى، أو سنَّة، أو إجماع أمة...»[1].

٣ ـ الإجماع: كان أبو حنيفة شديد الاتباع لهذا الدليل على ما يرويه صاحب المناقب: «كان شديد الاتباع لما كان عليه النَّاس ببلده»[2].

٤ ـ قول الصحابي: تدلُّ النصوص السابقة على أنَّ أبا حنيفة من المقلّدين لصحابة رسول الله ﷺ إذا اتفقوا، وإن اختلفوا اختار من أقوالهم ما يشاء، وترك ما يشاء. ولا يخرج عن مذاهبهم البتة.

قال أبو حنيفة: «ما جاءنا عن أصحابه تخيَّرنا، وما جاء عن غيرهم فهم رجال ونحن رجال»[3].

٥ ـ القياس: كان أبو حنيفة يتجه إلى هذا المسلك عند عدم وجود نصٍّ في كتاب الله، ولا سنَّة رسول الله ﷺ ولا فتوى الصحابي.

٦ ـ الاستحسان: وهو العدول عن موجب القياس إلى قياس أقوى منه، أو هو تخصيص قياس بدليل أقوى منه[4].

جاء في الكشف: «اعلم أنَّ بعض القادحين في المسلمين طعن على أبي حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم والاستحسان قسم خامس لم يعرفه أحد من حملة الشرع سوى أبي حنيفة وأصحابه أنَّه من دلائل الشرع، ولم يقم عليه دليل»[5].

٧ ـ العرف: وهو دليل معتبر عند أبي حنيفة ـ كما تشير النُّصوص السابقة ـ ويأتي في الترتيب بعد النَّظر في كتاب الله، وسنَّة رسوله ﷺ وقول الصحابي، والقياس، والاستحسان.

---

(١) انظر: مناقب أبي حنيفة: الكردري: ١٦٣/٢.
(٢) انظر: مناقب أبي حنيفة: المكي: ٧٥/١.
(٣) انظر: الميزان: ٢٢٥/١.
(٤) انظر: كشف الأسرار: ٧/٤.
(٥) المرجع نفسه: ٦/٤.

هذه جملة المصادر التي لاحظها الإمام الأعظم في استنباطاته الفقهية، وهي تدلُّ بترتيبها على أنَّه من المنتصرين للنُّصوص، ومن المتحاكمين إلى السنَّة النبوية. وفي ذلك بيان لضعف قول من نسب أبا حنيفة إلى تقديم الرأي والقياس على حديث رسول الله ﷺ فمذهبه ـ رحمه الله ـ على خلاف ذلك.

يدلُّ عليه: قوله ـ رحمه الله ـ: «كذب والله وافترى علينا من يقول عنَّا: إنَّنا نقدِّم القياس على النَّص، وهل يحتاج بعد النَّص إلى قياس؟!»[1].

وقوله: «كما جاءنا عن رسول الله ﷺ فعلى الرأس والعين بأبي هو وأمي، وليس لنا مخالفته...»[2].

بل إنَّ الإمام يقدِّم الحديث الضعيف والمرسل على القياس؛ كتقديمه حديث القهقهة[3] على الرأي، وحديث الوضوء بنبيذ التمر في السفر[4] مع ضعفه، ومنع قطع السارق بسرقة أقل من عشرة دراهم[5]، رغم ضعف الحديث فيه، وجعل أكثر الحيض عشرة أيام[6]، والحديث فيه ضعيف، وشرط في إقامة الجمعة المصر، والحديث فيه كذلك[7].

---

(١) انظر: الميزان: ١/٢٢٥.

(٢) انظر: المرجع نفسه: ١/٢٢٥.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) أخرجه الترمذي: كتاب الطهارة، باب (٦٥): ما جاء في الوضوء بالنبيذ، رقم (٨٨)، وابن ماجه: كتاب الطهارة، باب (٣٧): الوضوء بالنبيذ، رقم (٣٨٤).

(٥) بلفظ: «لا قطع إلا في عشرة دراهم»، رواه الطبراني في «المعجم الأوسط»: ٨/٦٩، رقم (٧١٣٨) عن ابن مسعود، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ٦/٢٧٤، وقال: رواه الطبراني في الأوسط، وإسناده ضعيف.

(٦) ذكره ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: ٢/٢٢٤ عن أبي أمامة، وذكره ابن الجوزي في «العلل المتناهية»: في كتاب الطهارة. حديث ذكر الحيض: ١/٣٨٢، رقم (٦٤٢).

(٧) هو قول علي بن أبي طالب: «لا جمعة ولا تشريق إلا في مصر جامع»، ورواه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الجمعة، باب العدد الذين إذا كانوا في قرية وجبت عليهم الجمعة: ٣/١٧٩، وابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: ١/٤٦٩.

قال ابن القيم: «وأصحاب أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ مجمعون على أنَّ مذهب أبي حنيفة أنَّ ضعيف الحديث عنده أولى من القياس والرأي، وعلى ذلك بنى مذهبه. . .، وتقديم الحديث الضعيف وآثار الصحابة على القياس والرأي قوله وقول الإمام أحمد. . .»[1].

ولم يستعمل الإمام من الأقيسة الأربعة إلاَّ قسماً واحداً، وهو القياس المؤثر الذي يجتمع فيه الأصل والفرع على معنى مشترك ومؤثر.

قال التهانوي: «أمَّا القياس المناسب: وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مناسب، وقياس الشبه: وهو أن يكون بين الأصل والفرع مشابهة صورة في الأحكام الشرعية، وقياس الطرد: وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مطرد. كلّ ذلك ليس حجَّة عنده، وأجمع أبو حنيفة وأصحابه على أنَّ قياس الشبه والمناسبة باطل، واختلف هو وأصحابه في قياس الطرد»[2].

وعليه: فإنّ الخبر مقدَّس الدلالة عند إمام أهل العراق، ولو انتابه إرسال أو ضعف، كما أنَّ دائرة القياس عنده ضيقة جداً، ويقتصر في استعماله على حالات الضرورة التي تقدَّر بقدرها.

وثمَّة مسائل رجع عنها الإمام من القياس إلى الأثر منها:

ـ رجوعه إلى قوله عليه الصلاة والسلام: **«الأصابع كلها سواء»**[3] بعدما كان يقسم الديّة على منافع الأصابع، ويوجب الأرش في الإبهام أكثر ممَّا يوجبه في سائر الأصابع.

---

(١) انظر: إعلام الموقعين: ١/٧٧، البحر المحيط: ٧/٤٦، إعلاء السنن: ١٥/٩.

(٢) المرجع نفسه: ٣/٥٠، ٥١، ١٥/٩.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الديات (٣٣)، باب (٢٠): ديات الأعضاء، رقم (٤٥٥٦) عن أبي موسى، ورواه النسائي: كتاب القسامة (٤٥)، باب (٤٤ و٤٥): عقل الأصابع، رقم (٤٨٥٩)، ورواه ابن ماجه: كتاب الديات (٢١)، باب (١٨): دية الأصابع، رقم (٢٦٥٤)، ورواه الدارمي: كتاب الديات (١٥)، باب (١٥): في دية الأصابع، رقم (٢٢٨٠) عن أبي موسى الاشعري.

ـ رجوعه إلى قول أنس (رضي الله عنه) أنَّ رسول الله ﷺ قال: «**الحيض ثلاث أيام إلى العشرة، والزائد استحاضة**»[1]. بعدما كان يفتي بأنَّ أكثر الحيض خمسة عشرة يوماً.

ـ رجوعه إلى ما بلغه عن علي (رضي الله عنه) من أنَّه كان يصلي بعد صلاة العيد أربعاً، بعدما كان لا يصلي قبل العيد ولا بعده.

قال خلف الأحمر: «إنّ الإمام كان لا يصلي قبل العيد ولا بعده، ثمَّ رأيته يصلي بعد العيد، فسألته عن ذلك، فقال: بلغني عن علي (رضي الله عنه) أنَّه كان يصلي بعده أربعاً فاقتديت به»[2].

ومن المسائل التي أخذ فيها بالأثر رغم مخالفة النَّظر:

ـ انتقاض الطهارة بالضحك في الصلاة[3].

ـ البناء في الصلاة بعد الحدث السابق[4].

ـ انتقاض الوضوء بالنوم مضطجعاً[5].

ـ بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً[6].

أمَّا الخصوم فإنهَّم استندوا في دعواهم المخالفة لهذه الحقيقة على

---

(١) بنحوه ذكره ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: ١٢٧/٣ عن أنس، وابن الجوزي في «العلل المتناهية» في كتاب الطهارة: باب: ذكر الحيض: ٣٨٣/١ عن أنس، رقم (٦٤١) وذكره بنحوه: الدارقطني في «السنن» كتاب الحيض، ٢١٧/١، رقم ٧٩٧.

(٢) انظر: هذه المسائل في مناقب أبي حنيفة: المكي: ٨٣/١، ٨٤، إعلاء السنن: ٥٢/٣، ٥٣، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: علي الخفيف: ٢٧١.

(٣) انظر: إفاضة الأنوار على أصول المنار: ١٩٦، بدائع الصنائع: ١٣٦/١، تبيين الحقائق: ١٤٨/١.

(٤) انظر: مجمع الأنهر: ١١٣/١، بدائع الصنائع: ٥١٧/١، عمدة الحواشي: ٢٧٧.

(٥) انظر: مناقب أبي حنيفة: المكي: ٨٣/١.

(٦) انظر: تأسيس النظر: ١٠٠، مجمع الأنهر: ٢٤٤/١، تبيين الحقائق: ٣٢٢/١.

بعض المسائل التي لم يأخذ فيها أبو حنيفة ببعض الأحاديث، وخُيِّل إليهم أنَّه تركها لمخالفتها القياس. وممَّن شنع عليه ذلك الخطيب وغيره.

والواقع بخلاف ما ذكروه؛ لأنَّ الإمام لا يترك حديثاً إلاَّ لوجود ما يقتضي ذلك من سنَّةٍ صحيحةٍ أو صريحة، أو أخص من الحديث الذي خالفه.

قال التهانوي: «ومن عرف مأخذ أبي حنيفة وأصحابه عرف بطلان ما قيل وشنع عليهم، ولكن رأى الخطيب وأمثاله أنَّه ترك أبو حنيفة العمل ببعض الأحاديث التي أخذ بها الشافعي، فظنُّوا أنَّه تركها بالقياس، ولم يعلموا أنَّه تركها لأحاديث أصحّ منها، وقد ذكر الخوارزمي إحدى وثلاثين مسألة خلافية أخذ الخصم فيها بأحاديث أو بعمومها، وتركها أبو حنيفة لأحاديث أخر أصحّ منها، وأصرح، وأخصّ»[1].

ومن أقوال العلماء الدالَّة على أنَّ الإمام يقدِّم الحديث على القياس:

١ ـ قال الشعراني: «وقد تتبعت بحمد الله أقوال أبي حنيفة، وأقوال أصحابه لما ألفت كتاب «أدلة المذاهب» فلم أجد قولاً من أقواله وأقوال أتباعه إلاَّ وهو مستند إلى آية، أو حديث، أو أثر، أو إلى مفهوم ذلك، أو حديث ضعيف كثرت طرقه، أو إلى قياسٍ صحيحٍ على أصلٍ صحيحٍ، فمن أراد الوقوف على ذلك فليطالع كتابي المذكور. .»[2].

٢ ـ وقال أبو جعفر الشيزاماري: «إنَّما الرواية الصحيحة عن الإمام تقديم الحديث ثمَّ الآثار، ثم يقيس بعد ذلك، فلا يقيس إلاَّ بعد أن لم يجد ذلك الحكم في الكتاب والسنَّة وأقضية الصحابة، فهذا هو النَّقل الصحيح عن الإمام فاعتمده وأصم سمعك وبصرك. .»[3].

٣ ـ وقال الدبوسي ـ رحمه الله ـ: «الأصل عند علمائنا الثلاثة أنَّ

---

(١) المرجع السابق: ٥١/٣، وانظر: محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء: ٢٧١.

(٢) المرجع السابق: ٢٢٢/١.

(٣) نقلا عن الميزان: ٢٢٦/٢، ٢٢٧.

الخبر المروي عن النبي ﷺ من طريق الآحاد مقدَّم على القياس الصحيح..»[1].

٤ ـ قال في التحرير: «إذا تعارض خبر الواحد والقياس بحيث لا جمع بينهما ممكن قدِّم الخبر مطلقاً عند الأكثرين، منهم: أبو حنيفة، والشافعي، وأحمد»[2].

ومن المواقف التي تبرأ ساحته:

ـ ما كتبه الخليفة أبو جعفر المنصور إلى الإمام أبي حنيفة: «بلغني أنك تقدِّم القياس على الحديث، فقال: ليس الأمر كما بلغك يا أمير المؤمنين، إنَّما أعمل أولاً بكتاب الله، ثمَّ بسنة رسول الله ﷺ، ثمَّ بأقضية أبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي رضي الله عنهم، ثمّ بأقضية الصحابة، ثمَّ أقيس بعد ذلك إذا اختلفوا، وليس بين الله وبين خلقه قرابة»[3].

وكان أبو مطيع يقول: «كنت يوماً عند الإمام أبي حنيفة في جامع الكوفة فدخل عليه سفيان الثوري، ومقاتل بن حيان، وحماد بن سلمة، وجعفر الصادق، وغيره من الفقهاء فكلموا الإمام أبا حنيفة، وقالوا: قد بلغنا أنَّك تكثر من القياس في الدين، وإنَّا نخاف عليك منه؛ فإنَّ أول من قاس إبليس: فناظرهم الإمام من بكرة نهار الجمعة إلى الزوال، وعرض عليهم مذهبه. وقال: إنِّي أقدِّم العمل بالكتاب ثمَّ بالسنَّة، ثمَّ بأقضية الصحابة، مقدِّماً ما اتفقوا عليه على ما اختلفوا فيه، وحينئذٍ أقيس، فقاموا كلّهم وقبلوا يده وركبتيه، وقالوا له: أنت سيد العلماء، فاعف عنَّا فيما مضى منَّا من وقيعتنا فيك بغير علم. فقال: غفر الله لنا ولكم أجمعين»[4].

---

(١) المرجع السابق: ٩٩.
(٢) المرجع السابق: ٢٩٨/٢ بتصرف.
(٣) الميزان: ٢٢٦/١.
(٤) انظر: الميزان: ٢٢٥/١، ٢٢٦.

والقول الوجيز الجامع لكلِّ ما تناثر في هذا المبحث من نقول وأصول:

هو أنَّ للنعمان ـ رحمه الله ـ وصلة بأهل الحديث والأثر، وأنَّ أصوله تماثل ما تعارف عليه المجتهدون وفقهاء الأمصار، في مسألة اقتفاء أثر السنَّة، وتتبّع محالّها للعمل بها في مجال الاستنباط.

ومما ساعد على تأكيد هذه القاعدة عند أبي حنيفة، وترجيحها على غيرها من القواعد المنسوبة إليه:

(أ) ـ أصوله التي تقدَّم الحديث عنها.

(ب) ـ وأقواله المأثورة عنه. وقد اخترت منها ما أسلفت، واختصرتها اختصاراً. فمن فهم ووفِّق، فالقليل يكفيه.

(ج) ـ وتلك المسائل التي رجع عنها أبو حنيفة من القياس إلى الأثر، والتي تدلُّ على شدة اتباعه.

(د) ـ وتلك الفروع التي آثر فيها الأخبار على الرأي.

(هـ) ـ اقتصاره في العمل بالقياس على بعض أنواعه ودون التوسع فيه؛ لأنَّ اللجوء إليه تقتضيه الضرورة والحاجة، والضرورة تقدر بقدرها. فكيف ينسب من أعمل القياس بكل أقسامه إلى مدرسة الحديث، ويُصنّف من أعمل نوعاً واحداً من القياس إلى أهل الرأي الذين يقدِّمون النَّظر على صحيح الأثر؟!

قال التهانوي: «أوليس عجيباً أن يكون من يردّ الحديث الضعيف، والمرسل، والمقطوع، ورواية المستور، ويرجِّح القياس عليه، ويستعمل الأنواع الأربعة من القياس، أبعد وأتبع للأثر عندكم، ويكون أبو حنيفة مع قبوله الضعاف، والمراسيل، والمقاطيع، وأحاديث المستورين، وأقوال الصحابة، وأجلة التابعين، وتركه القياس بها، ولا يستعمل من القياس عند

الضرورة إلاَّ نوعاً واحداً، أو نوعين. عاملاً بالرأي، تاركاً للأثر، هل هذا هو الإنصاف والعدل؟!»[1].

وإن وجد في الفروع الفقهية ما يؤكد خلاف التحقيق السابق؛ كأن يعثر الخصم على مسألة قاس فيها الإمام مع وجود نصٍّ من كتاب أو سنَّة، فإنّ ذلك لا يقدح في النتيجة المقررة لقيام الاحتمالات التالية:

(أ) ـ قد يرد احتمال عدم استحضار الإمام ذلك النَّص حال قياسه، إذ لو استحضره لما احتاج إلى القياس:

قال الشعراني: «إن وقع أنَّنا وجدنا للمسألة التي قاس فيها نصًّا من كتاب، أو سنَّة، فلا يقدح ذلك فيه لعدم استحضاره ذلك حال القياس، ولو أنَّه استحضره لما احتاج إلى قياس»[2].

(ب) ـ وقد يرد احتمال عدم بلوغه الحديث؛ لأنَّ الإحاطة بالسنن غاية لا تدرك. ويشهد لذلك تلك المسائل التي رجع عنها من القياس إلى الاتباع.

ولا يملك المصنّف إلاَّ أن يقرر جازماً ـ تحسيناً للظن ـ أنَّ الإمام النعمان لو عاش إلى عصر تدوين السنن والآثار لرجع عن كلِّ قياس خالف خبراً وصل إليه. لأنَّ الفقهاء كلَّهم يقررون ـ تصريحاً أو تلميحاً ـ قاعدة: إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي.

قال صاحب الميزان في هذا الصدد: «واعتقادنا واعتقاد كلّ منصف في الإمام أبي حنيفة (رضي الله عنه) بقرينة ما رويناه آنفاً عن ذم الرأي والتبري منه، ومن تقديمه النَّص على القياس، أنَّه لو عاش حتى دوِّنت أحاديث الشريعة، وبعد رحيل الحفَّاظ في جمعهما من البلاد والثغور، وظفر بها لأخذ بها وترك كلّ قياس كان قاسه، وكان القياس قلَّ في مذهبه..»[3].

(١) المرجع السابق: ١٠/١٥.
(٢) المرجع نفسه: ٢٢٧/١.
(٣) ٢٢٧/١، ٢٢٨.

(ج) ـ كما يحتمل ـ ردّه لبعض الأخبار ـ وجود ما يبرره من مخالفة للأصول أو القواعد، وهنا لا خصوصية للإمام أبي حنيفة، لأنّي ذكرت آنفاً أنَّ عرض خبر الواحد على القواعد الكلية منهج سلفي، القصد منه توثيق كلام صاحب الرسالة، وتنقية ما قد يعلق به من تحريف أو زيف، خاصة في مصر والعراق؛ حيث الكيد للإسلام، والكذب على رسول الله ﷺ.

فاشتراط ما يُقيِّد التحديث والنَّقل لا يقدح في علم المرء أو عدالته.

فإن قيل: لو سلمت تلك التوجيهات عن الردّ والانتقاد، فما وجه نسبة المحدثين أبا حنيفة إلى الرأي؟.

قلت: وجه ذلك: أنَّ المحدثين لا يقصدون من تلك النسبة الرأي المذموم، بل يذكرون ذلك في موضع المدح والثناء؛ حيث يطلقون تلك التسمية على كلّ من جمع بين رواية الحديث ودرايته، أي على كلّ رواية للخبر، إسناداً، وشرحاً، واستنباطاً، مع حمل ما لا نصَّ فيه على ما فيه نصٌّ.

قال التهانوي: «ودليل ذلك أنّهم يطلقون أهل الرأي على الصحابة أيضاً، وعلى الثقات الأثبات الذين أجمع المحدثون على إمامتهم في الحديث؛ كالمغيرة بن شعبة كان يقال له: «مغيرة الرأي» وكربيعة الرأي شيخ مالك. مرادهم بالرأي إنَّما هو الفقه والعقل الصائب، والفهم الثاقب. قال ابن معين: «من أراد علم الفتن فعليه بالأثر، ومن أراد علم الخبر فعليه بالرأي»[1].

أما عن مسألة اشتراط الفقه في الراوي لتتميز أخباره عن القياس، فهي مسألة اختلف فيها فقهاء الحنفية على القولين: قول لم يشترط فقه الراوي، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الكرخي، وقول آخر اشترط فيه فقه الراوي، وهو مختار عيسى بن أبان وغيره[2].

---

(١) انظر: المرجع السابق: ٣/٥٤، ٥٥.

(٢) انظر: عمدة الحواشي: ٢٧٨، منهاج العقول: ٢/٣٥٢، كشف الأسرار: ٢/٧٠٨، تأسيس النَّظر: ٩٩.

قال البدخشي: «وقد نقل صاحب الكشف ما يشير إلى أنَّ اشتراط فقه الراوي أمر مستحدث، وأنَّ خبر الواحد مقدَّم على القياس من غير تفصيل»[1].

ودعَّم صاحب كشف الأسرار حجَّته القاضية بنبذ كلّ قياس مخالف للخبر ومن غير تفصيل، قلت: دعَّم ذلك بمجموعة من الشواهد حيث قال: «ألا ترى أنهَّم عملوا بخبر أبي هريرة في الصائم إذا أكل أو شرب ناسياً، وإن كان مخالفا للقياس حتى قال أبو حنيفة رحمه الله: لولا الرواية لقُلت بالقياس.

وقد ثبت عن أبي حنيفة ـ رحمه الله ـ أنَّه قال: ما جاءنا عن الله، وعن رسوله فعلى الرأس والعين، ولم ينقل عن أحد من السلف اشتراط الفقه في الراوي، فثبت أنَّ هذا القول مستحدث»[2].

وعليه: فإنَّ القول الراجح عند أبي حنيفة هو تقديم الخبر على القياس مطلقا، وأنَّ اشتراط فقه الراوي من الأقوال المستحدثة. هذا على حدود ما قرَّره صاحب الكشف وغيره.

ولكن هناك ما يشوش على هذه المسلَّمة من نقول صريحة أو ضمنية، منها:

ـ قول أبو مطيع البلخي: «قلت للإمام أبي حنيفة (رضي الله عنه): أرأيت لو رأيت رأياً، ورأى أبو بكر رأيا، أكنت تدع رأيك لرأيه. . .؟ قال: نعم، فقلت له: أرأيت لو رأيت رأيا، ورأى عمر رأيا أكنت تدع رأيك لرأيه. .؟ فقال: نعم وكذلك كنت أدع رأيي لرأي عثمان، وعلي، وسائر الصحابة ما عدا أبا هريرة وأنس بن مالك، وسمرة بن جندب»[3].

ولعلَّ في استثناء هؤلاء إشارة إلى تلك القيود التي وضعها فقهاء

(١) المرجع نفسه: ٣٥٢/٢، وانظر: كشف الأسرار: ٧٠٨/٢.
(٢) المرجع السابق: ٧٠٨/٢ بتصرف.
(٣) نقلا عن الميزان: ٢٢٦/١.

الحنفية، والتي تقتضي بتأخير روايات البعيد عن الفقه إذا خالفت جميع الأقيسة.

خاصَّة إذا علمنا أنَّ الإمام أخذ بفقه الراوي للترجيح بين الأخبار المتعارضة، وهو ما ذكره في مناظرته مع الأوزاعي.

فالأرجح أن يقال: إنَّ فقه الراوي شرط معتبر في توثيق الأخبار عند أبي حنيفة، وأنَّ هذه النسبة لا تقدح في مكانة الإمام؛ لأنَّ هذا القيد ـ و على فرض صحَّته ـ فإنَّه لا يتعارض مع القول بأنَّ مذهب المدرسة العراقية هو تقديم الخبر على القياس. وذلك لأنَّ الحالات التي يقدِّم فيها القياس ـ إعمالا للقيد المذكور ـ تعدُّ على الأصابع؛ والغلبة في تلك الجزئيات المفترضة كانت للخبر.

فقد رأينا أنَّ معارضة القياس لرواية البعيد عن الفقه توجب تقديم الخبر حال موافقته للقياس، وحال مخالفته لبعض الأقيسة، ولا يقدّم القياس إلاَّ إذا انسدَّ باب الرأي.

وعليه: فإنَّ للإمام الأعظم في مدرسة الحديث نصيبا مفروضا حتى في أسوأ الاحتمالات بله أحسنها ـ و الله أعلم ـ.

قال أبو زهرة: «ونقبل في الجملة قول الذين يقولون: إنَّ رأي أبي حنيفة وأصحابه كان تقديم السنَّة ولو خبر آحاد على القياس المستنبط، ولقد مال إلى تخريج أبي الحسن الكرخي هذا أكثر العلماء...»[1].

٢ ـ مذهب أبي الحسن البصري:

لاحظ البصري وجهة أخرى في تعارض القياس مع خبر الواحد، وقام بتحرير النِّزاع بين العلماء، فأناط الحكم في هذه المسألة بعلَّة القياس من حيث النّص عليها وعدمه. على التفصيل التالي:

---

(١) أبو حنيفة: ٢٥٤.

أولاً: أن تكون العلّة منصوصاً عليها: ولا يخلو النّص عليها من وجود قسمين؛ إمَّا أن يكون مقطوعاً به أو غير مقطوع به.

(أ) ـ فإن كان النّص على العلّة مقطوعًا به، وكان خبر الواحد ينفي موجبها، ففي هذه الحالة يجب العمل بالقياس بلا خلاف والعدل عن خبر الواحد.

والحجَّة في ذلك: هو أنَّ النّص على العلّة كالنّص على حكمها، فلا يجوز أن يعارضها خبر الواحد. فكما لا يجوز قبول خبر الخاصة إذا تعارض مع موجب نص مقطوع به، فكذلك ههنا.

ـ ولأنَّ خبر الواحد المعارض في هذا المكان يخرج العلّة المنصوصة من كونها علّة، بينما اقتضى النّص كونها علّة، فصار الخبر ـ والحالة هذه ـ رافعاً لموجب النّص المقطوع به.

(ب) ـ أمَّا إن كان النّص على العلة مظنوناً، ولم يكن حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به، فإنَّه يكون معارضاً لخبر واحد، لأنَّهما خبراً واحد، ويكون الرجوع إلى الخبر في إثبات الحكم أولى من الخبر الدالّ على العلّة. أي يقدّم خبر الواحد على القياس باتفاق؛ لأنّ الخبر دالٌّ على الحكم بصريحه، والخبر الدالّ على العلّة دالّ على الحكم بواسطة.

أمَّا إن كان حكمها في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به، فهو موضع اجتهاد على ما سيبيّن في العلّة المستنبطة.

ثانياً: أن تكون علَّة القياس مستنبطة: فلا يخلو أصل القياس من الأمور التالية:

(أ) ـ أن يكون حكم الأصل ثابتاً بدليل ظني (بخبر واحد):

ففي هذه الحالة لا يكون القياس أولى من الخبر المعارض له؛ بل الأخذ بالخبر أولى؛ لأنّ الظنّ والاحتمال فيه أقل من القياس فكان الخبر أولى بالاعتبار.

(ب) ـ أن يكون الحكم في الأصل ثابتاً بدليل مقطوع به، والخبر المعارض للقياس خبر واحد:

فهذه الحالة هي التي ينبغي أن يختلف فيها النَّاس، وإن كان علماء الأصول يذكرون الخلاف مطلقاً.

وعليه: فإنَّ العلماء اختلفوا في هذه الحالة؛ فذهب الشافعي إلى الأخذ بخبر الواحد، وقال عيسى بن أبان: إن كان الراوي ضابطاً عالماً، غير متساهل فيما يرويه، وجب قبول خبره وترك القياس، وإن كان الراوي بخلاف ذلك كان تعارض خبره مع القياس موضع اجتهاد، محتجّاً بأنَّ الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ عملوا على ردِّ حديث أبي هريرة وأمثاله بالاجتهاد.

وحكي عن مالك: أنَّه رجَّح القياس على الخبر، ومنهم من قال: طريقه الاجتهاد[1].

هذا تلخيص ما ذهب إليه أبو الحسن البصري؛ فقد حكم بتقديم خبر الواحد في موضعين:

١ ـ إذا كانت العلَّة منصوصاً عليها بنص ظني.

٢ ـ إذا كانت العلَّة مستنبطة، وكان حكم الأصل ثابتاً بدليل ظني.

وقال بتقديم القياس على الخبر المخالف له في موضع واحد:

ـ وهو إذا كانت العلَّة منصوصاً عليها بنصٍّ قطعي.

وذهب إلى تقرير الخلاف في الحالات المتبقية، محرراً أقوال العلماء في ذلك وأدلَّتهم والردّ عليها.

---

(١) انظر: المعتمد ١٦٣/٢، ١٦٤، شرح مختصر ابن الحاجب: ٧٣/٢، كشف الأسرار: ٦٩٨/٢، أبو حنيفة: ٢٤٨، ٢٤٩، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية: ٤١٠ - ٤١١.

قال أبو زهرة: «هذه هي الأقسام التي ذكرها أبو الحسن البصري لمعارضة القياس لأخبار الآحاد، وقد ادعى الاتفاق في أقسام، وحصر الخلاف في صورة واحدة، ولكن العلماء يذكرون الخلاف بين الفقهاء مطلقاً من غير قيد»[1].

٣ ـ مذهب الآمدي وابن الحاجب:

اختار الآمدي تفصيلا آخر مفاده ما يلي:

ـ أن يكون متن الخبر قطعياً: وعلَّة القياس إمَّا أن تكون منصوصة أو مستنبطة:

أوّلاً: فإن كانت علَّة القياس منصوصة، وقلنا: إنَّ التنصيص على علَّة القياس لا يخرجه عن القياس، فالنّص الدالُّ على العلة إما أن يكون مساوياً في الدلالة لخبر الواحد، أو مرجوحاً عنه، أو راجحاً عليه.

(أ) ـ فإن كان مساوياً في الدلالة لخبر الواحد: فخبر الواحد أولى؛ لدلالته على الحكم من غير واسطة، ودلالة نصّ العلّة على حكمها بواسطة.

(ب) ـ وإن كان مرجوحاً في دلالته عن خبر الواحد: فالخبر هنا أولى من القياس مع دلالته على الحكم من غير واسطة.

(ج) ـ وإن كان راجحاً في الدلالة على خبر الواحد: فالنَّظر هنا عن وجود العلَّة في الفرع:

ـ فإن كان وجود العلَّة في الفرع مقطوعاً به، فالمصير إلى القياس أولى من خبر الواحد.

ـ وإن كان وجود العلَّة في الفرع مظنوناً، فالظاهر الوقف.

لأنَّ نص العلّة وإن كان في دلالته على العلَّة راجحاً، غير أنَّه يدلُّ

(١) أبو حنيفة: ٢٤٩ بتصرف.

على الحكم بواسطة العلّة، وخبر الواحد لا يدلُّ على الحكم بواسطة فاعتدلا.

ثانياً: أمَّا إن كانت العلَّة مستنبطة: فالخبر مقدَّم على القياس مطلقاً[1].

وهو مذهب سلكه ابن الحاجب، وذكره في مصنَّفاته، قال ـ رحمه الله ـ:

«والمختار أنّه إن كانت العلّة تثبت بنصٍّ راجحٍ على الخبر في الدلالة، فإن كان وجود العلَّة في الفرع قطعياً فالقياسُ مقدّم، وإن كان وجودها فيه ظنياً: فالتوقف وإلاَّ أي: وإن تثبت العلّة لا بنصٍّ راجحٍ فالخبر مقدَّم»[2].

يقتضي ذلك تقديم خبر الواحد في حالتين:

١ ـ إذا كانت علّة القياس منصوصاً عليها بنصٍّ مرجوحٍ أو مساوٍ في دلالته لخبر الواحد.

٢ ـ إذا كانت العلَّة مستنبطة.

أمّا إذا كانت علة القياس منصوصًا عليها بنصٍّ راجح في دلالته على خبر الواحد، فالقياس أولى من خبر الواحد إذا كان وجود العلَّة في الفرع مقطوعًا به. أمَّا إذا كان ظنياً فالوقف.

يُلاحظ من تقسيمات الآمدي وابن الحاجب أنَّهما اقتصرا على تقييد تقديم النَّص على الخبر بكونه في الدلالة، ولم يعرجا على مسألة الثبوت. ممَّا دفع بعض المتأخرين إلى بيان ذلك عند نقل مختارات الآمدي وابن الحاجب.

قال في التقرير: «والمختار عند الآمدي وابن الحاجب والمصنف إن

---

(١) انظر: الإحكام: الآمدي: ١/١١٩.

(٢) المرجع السابق: ٢/٧٣، وانظر: التقرير والتحبير: ٢/٢٩٩، فواتح الرحموت: ٢/١٧٨، تيسير التحرير: ٣/١١٦.

كانت العلَّة ثابتة بنصٍّ راجح على الخبر ثبوتاً، إذا استويا في الدلالة، أو دلالة لو استويا ثبوتاً، وقطع بها، أي العلَّة في الفرع قدم القياس، ولكن الآمدي وابن الحاجب اقتصرا على تقييد رجحان النّص على الخبر بكونه في الدلالة»(١).

على معنى: أنَّ العلَّة قد تثبت بنصٍّ راجح على خبر الواحد المخالف من حيث الثبوت فقط، ويستوي كلّ منهما من حيث الدلالة؛ وذلك كأن تكون العلَّة ثابتة بنصٍّ قطعي الثبوت؛ كالقرآن أو الحديث المتواتر، ويقابلها خبر الواحد، ففي هذه الحالة يقدَّم القياس وإن استوى الجميع في الدلالة، كأن يكونا قطعيَّين أو ظنيَّين. لكن مع القطع بوجود العلَّة في الفرع.

وقد تثبت العلّة بنصٍّ راجح على الخبر من حيث الدلالة؛ كأن يكون نصُّ العلَّة قطعيا من حيث دلالته، والخبر المخالف ظنِّياً، ففي هذه الحالة يقدَّم القياس كذلك إذا قُطع بالعلَّة في الفرع، وإن استوى الجميع في الثبوت.

قال الكرماني: «وإنَّما قيّد بقوله في الدلالة؛ إذ المعتبر ذلك لا رجحانه بحسب الإسناد، بأن يكون متواتراً؛ لجواز ثبوتها بخبر واحد راجح على ذلك الخبر في الدلالة»(٢).

٤ ـ مذهب المتوقِّفين:

ذهب قوم إلى التوقّف في مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد؛ لأنَّ الظنّ الحاصل بهما واحد، وترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بدون مرجِّح، وهو باطل. لهذا يجب التماس القرائن المرجِّحة.

وممَّن انتصر إلى هذا المذهب: القاضي أبو بكر الباقلاني.

---

(١) التقرير والتحبير: ٢٩٩/٢، وانظر: الضياء اللامع: ١٦٦/٢، حيث نسب هذا المذهب للفهري كذلك.

(٢) نقلاً عن التقرير والتحبير: ٢٩٩/٢.

قال في إرشاد الفحول: «وقال القاضي أبو بكر الباقلاني: إنَّهما متساويان»[(١)].

الراجح في مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد:

إنَّ لتعارض القياس وخبر الواحد تفصيلات وتعريفات لا يجمع شملها، ولا يحرر الخلاف فيها إلاَّ التأنِّي والتريُّث في استعراض الأقوال والمآخذ، وتجزئة أفراد موضوع النِّزاع إلى مسائل وأبحاث، وبعد الإشارة إلى جملٍ من الاستدلال، وضرب الأمثال تبيَّن أنَّ لهذا التعارض أمَّهات ثلاث:

الأولى: القول بجواز تخصيص عموم خبر الواحد بالقياس.

الثانية: القول بجواز تخصيص عموم القياس بخبر الواحد.

وفي ذلك إعمال الدليلين معاً، وطرد لقاعدة الجمع بين الحجج والأدلَّة.

الثالثة: تعذُّر التخصيص حال تعارضهما من كلِّ وجه.

وفي هذه الحالة يجب تقديم خبر الواحد الصحيح على القياس؛ طرداً لتلك الأصول والقواعد المقررة.

مع التنبيه على أنَّ تقرير هذا الحكم كان بالنَّظر إلى ذات القياس وخبر الواحد، ودون اعتبار لما قد يتقوى به كلٌّ منهما، وأنَّ هذا الحكم بمثابة قاعدة عامَّة تلزم الجميع، وهو المآل الذي تشوَّف إليه الفقهاء، وإن اختلفت مشاربهم وعباراتهم ـ تصريحاً وتلميحاً ـ.

فإن قيل: إنَّ لتقديم القياس على الخبر شواهد ومثل.

قيل: ظهور القياس على الخبر في جزئيات معيَّنة له ما يبرره ويقوِّيه، والتقديم لوجود العارض لا يقدح في المبدأ العام، والاستثناء لا يلغي القاعدة.

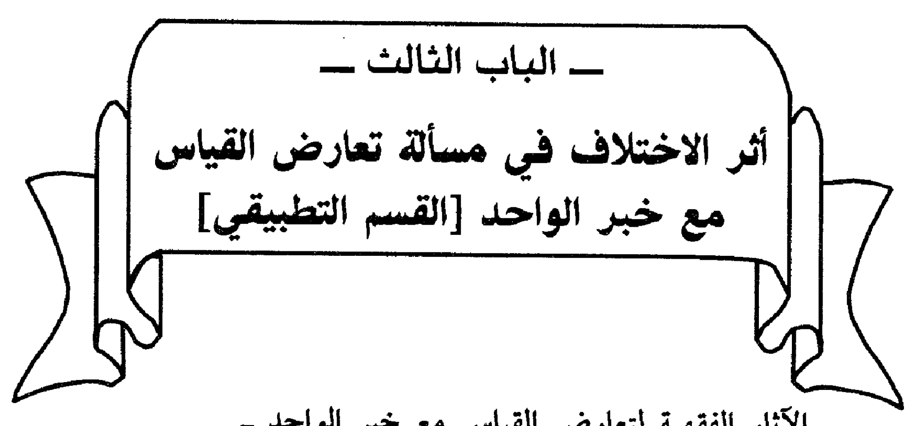
---

(١) ٢٢٩/١.

بمعنى: أنَّ القياس قد يدْعِّمه دلالةَ نصّ قرآني، أو سنَّةٌ مشهورة، كما قد تشهد له قاعدة كلية قطيعة... فيفتي بمقتضاه دون الخبر؛ وذلك على سبيل الاستثناء من الأصل العام المتقدم؛ لأنَّ ما كان قوِّيا بغيره كان ضعيفا بذاته، ولا يقوى على المناهضة.

وقد أثبت هذه الحقيقة في ثنايا البحث ـ تأصيلاً ـ وأشرت إلى بعض الآثار ـ تعريفاً ـ توطئة للقسم التطبيقي، حيث فصل الخطاب ـ إن شاء الله ـ.





ـ الآثار الفقهية لتعارض القياس مع خبر الواحد ـ

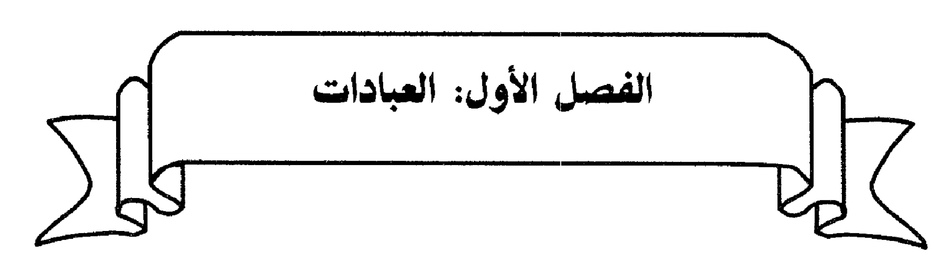
لما كان لاختلاف الأصوليين في مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد الأثر البالغ في اختلاف الفقهاء، حاولت أن أخوض غمار الاستقراء؛ فأبيّن فيه مواقع الخلاف بيانا شافيا، وأكثر فيه من ذكر الشواهد والأمثال والتفريعات.

فبذلت الوسع فيما لا قبل لي به؛ تحقيقا لمقصد التتبع الكامل، ولكن جهودي القاصرة حالت دون إدراك هذه الغاية، فآثرت الاختصار مع المحافظة على الاقتصاد بين الإفراط والتفريط، واجتهدت في الإحاطة بجوانب الكلام، وتحصيل مقاصد الأئمة الأعلام.

فكان المقصود ههنا، ذكر حملة صالحة من الآثار الفقهية التي بنيت على التعارض المذكور، وتهذيب الأقوال والحجج على وجه يتآلف فيه التأصيل مع التمثيل.

وللموازنة بين فصول الرسالة ومباحثها، قسمت هذا الباب إلى قسمين وملحق بهما:

- قسم جمعت فيه مسائل العبادات وتوابعها.
- وقسم خصصته لمسائل المعاملات وملحقاتها.
- وملحق اكتفيت فيه بذكر الشواهد ومظانّه الأصلية؛ قاصدا به التمثيل فقط.



الفصل الأول: العبادات

١ ـ سؤر الكلب
٢ ـ تطهير الثوب من المني
٣ ـ الدلكّ
٤ ـ حد الأيدي في التيمّم
٥ ـ أقل الحيض
٦ ـ تحديد محل المسح على الخفين
٧ ـ أخذ الأجرة على الآذان
٨ ـ هل فرض المجتهد في القبلة الإصابة أو الاجتهاد؟
٩ ـ حكم قتل العقرب والحية في الصلاة
١٠ ـ حكم التشهد
١١ ـ محل التكبير بعد القيام
١٢ ـ القهقهة في الصلاة
١٣ ـ سجود السهو
١٤ ـ توقيت القراءة في صلاة الجمعة
١٥ ـ البناء في الرعاف
١٦ ـ صلاة الوتر على الراحلة
١٧ ـ صلاة الكسوف
١٨ ـ توقيت الخطبة في صلاة الاستسقاء
١٩ ـ عدد عزائم سجود القرآن
٢٠ ـ هل يوضأ الميت
٢١ ـ التوقيت في غسل الميت
٢٢ ـ زكاة الخيل
٢٣ ـ هل يحسب على الرجل ما أكل من ثمره وزرعه قبل الحصاد في النصاب؟
٢٤ ـ بقاء الصوم مع الأكل والشرب ناسياً
٢٥ ـ الشهادة على هلال رمضان
٢٦ ـ الصوم عن الميت
٢٧ ـ حكم جماع الناسي لصومه
٢٨ ـ حكم الكفارة في حق المرأة إذا طاوعت زوجها على الجماع في رمضان
٢٩ ـ الكفارة في قضاء رمضان
٣٠ ـ مكان اعتكاف المرأة
٣١ ـ حكم الحج باستطاعة النيابة مع العجز عن المباشرة
٣٢ ـ الوقوف بعرفة
٣٣ ـ هل يملك الكفار على المسلمين أموالهم إذا غلبوا عليها؟
٣٤ ـ الأفضل في الضحايا
٣٥ ـ حكم أكل الخيل
٣٦ ـ حكم الأنبذة

١ ـ سؤر[1] الكلب:

اتفق فقهاء الأمصار على طهارة أسآر المسلمين وبهيمة الأنعام، واختلفوا في غير هذه الأصناف اختلافاً كثيراً.

ومن أهمّ الأسآر التي تباينت فيها الأحكام؛ سؤر الكلب، وما كان في حكمه.

وقد ذكر المحقِّقون في مسائل الخلاف أنّ سبب النِّزاع في هذه المسألة، هو تعارض القياس مع خبر الواحد. فمن قال بطهارة سؤر الكلب، تمسك بالقياس في مقابلة الأثر. وتعلّق غيره بظاهر السنَّة.

قال ابن رشد: «ومن أسباب اختلاف الفقهاء في الأسآر، هو معارضة القياس لظاهر الآثار»[2].

وخلاصة المذاهب الفقهية في هذا الفرع:

* ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنَّ سؤر الكلب نجس، ويغسل الإناء من ولوغه مرتين، أو ثلاثاً من غير حدّ؛ وذلك اعتباراً بسائر النَّجاسات، ولأنَّ العبرة عندهم الإنقاء لا التعيين.

استدلوا (١) ـ بقوله ﷺ: «**إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فاغسلوه ثلاثاً**»[3] وفي رواية: «**خمساً**»[4]. وفي رواية: «**سبعاً**»[5].

ووجه التمسك بهذا الخبر ظاهر في أنّ غسل الإناء واجب لا تعبد

---

(١) السؤر: بقية الشيء، وجمعه أسآر. ويستعمل السؤر في الطعام، والشراب، وغيرهما. يقال: أسأر فلان من طعامه وشرابه سؤراً؛ وذلك إذا أبقى منه بقيّة. وهكذا فسّره أهل اللغة، والمحدثون، والفقهاء، انظر: لسان العرب: ١٣٢/٦، مواهب الجليل: ٥١/١، التفريع: ٢١٤/١، المغني: ٥٩/١، شرح الزركشي على مختصر الخرقي: ١٣٩/١.

(٢) المرجع السابق: ٢٠/١ بتصرف.

(٣) ذكره ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: ٢٤٢/٣ عن الزهري.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

فيه، لانتفاء القربة بغسل الأواني، وبدليل أنّه لو لم يقصد صبّ الماء فيه في المستقبل، لا يلزمه الغسل؛ فدلَّ أنّه لوجود النَّجاسة.

(٢) ـ كما أنّ السؤر تابع للحم من حيث الحكم؛ لأنّه متولد منه، فلمَّا كان لحم الكلب نجساً، قالت الحنفية بنجاسة سؤره.

(٣) ـ ثمَّ إنَّ الاحتراز من سؤر الكلب، وحفظ الأواني منه ممكن؛ فيكون نجساً ضرورة[(١)].

* وجملة مذهب مالك ـ رواية عن أصحابه ـ أنَّ الكلب طاهر، ولا يغسل الإناء من ولوغه إلاّ عبادة، ولا يهرق شيء منه ما عدا الماء ـ على القول المشهور ـ ويجوز التوضأ به لمن لم يجد غيره من الماء، ولا يجوز التيمُّم مع وجوده[(٢)].

وتعلَّق مالك في كلٍّ ذلك بالأدلة التالية:

(١) ـ بقوله عزّ وجل: ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

ووجه تقرير الدليل فيها: هو أنّ الله تعالى أجاز أكل ما صاده الكلب؛ ولو كان نجس العين لتنجّس الصيد بمماسته.

قال الأبي: «وقد كان مالك يضعف الغسل لمعارضة آية ﴿فَكُلُوا۟ مِمَّآ أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة: ٤].

وقال: يؤكل صيده فكيف يكره لعابه؟[(٣)]».

(٢) ـ وبما روي عنه ﷺ: «أنّه سئل عن الحياض الذي بين مكة والمدينة تردها الكلاب والسباع؟

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٢٠٢/١ وما بعدها، بداية المجتهد: ٢١/١، ٢٢، لا نسخ في السنَّة: الدكتور عبدالمتعال: ١٣٧ وما بعدها.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٢١/١، الاستذكار: ٢٠٨/٢ وما بعدها، إكمال إكمال المعلم: ٩٩/٢ وما بعدها، التفريع: ٢١٤/١.

(٣) المرجع السابق: ١٠٠/٢، وانظر: بداية المجتهد: ٢١/١، عقد الجواهر الثمينة: ١٣/١.

فقال: لها ما حملت في بطونها ولكم ما غبر شراباً وطهوراً»[1].

فالحديث شاهد بمنطوقه على طهارة أسآر الكلاب[2].

(٣) ـ وبقياس الكلب على سائر الحيوانات الطاهرة؛ لعلَّة الحياة.

قال ابن رشد: «أمَّا القياس، فهو أنَّه لمَّا كان الموت من غير ذكاة هو سبب نجاسة عين الحيوان بالشرع، وجب أن تكون الحياة هي سبب طهارة عين الحيوان، وإذا كان ذلك كذلك، فكلّ حي طاهر العين، وكلّ طاهر العين فسؤره طاهر»[3].

(٤) ـ ويدلُّ على أنَّ غسل الإناء من ولوغ الكلب تعبد، أنّه غسل ورد مقيداً بالعدد، واقترن الغسل فيه بالتتريب، وكلّ ما كان كذلك في شرعنا، فهو للعبادة لا للنّجاسة.

قال عبدالوهاب: «والذي يدلُّ على صفة التعبُّد في غسل الإناء، أنَّه غسل أمر به مقيّداً بعدد، فدل أنَّه للعبادة دون النَّجاسة؛ كالوضوء، ولأنَّ للتراب مدخلاً فيه، وكلّ معنى أمر فيه بالماء، وجعل للتراب مدخلاً فيه، فإنَّه للعبادة لا للنَّجاسة كطهارة الحدث..»[4].

* وقال الشافعي ـ رحمه الله ـ بنجاسة سؤر الكلب ولعابه، وأوجب غسل الصيد منه؛ عملاً بظاهر حديث ولوغ الكلب.

قال النووي: «ومذهبنا أنّ سؤر جميع الحيوانات وعرقها طاهر غير مكروه إلاّ الكلب والخنزير... وقد ورد الشرع بتغليظ نجاسة الكلب،

---

(١) أخرجه ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها (١)، باب (٧٦): الحياض، رقم (٥١٩) عن أبي سعيد الخدري، والبيهقي في «السنن الكبرى»، باب: الماء الكثير لا ينجس بنجاسة تحدث فيه ما لم يتغير: ٢٥٨/١، وعبدالرزاق الصنعاني في «مصنفه»، باب: الماء ترده الكلاب والسباع، رقم (٢٥٣).

(٢) انظر: الإشراف على مسائل الخلاف: ٤١/١.

(٣) المرجع نفسه: ٢١/١، وانظر: الإشراف: ٤١/١.

(٤) المرجع نفسه: ٤١/١ بتصرف.

وغسلها سبعاً للتنفير منه؛ وأنَّ الملائكة ـ عليهم السلام ـ لا تدخل بيتا فيه كلب. . »[1].

* وسلك الإمام أحمد المنهج ذاته؛ حيث ذهب إلى العمل بحديث الولوغ دون القياس؛ محتجاً بأنّ سؤر الكلب لو كان طاهراً، لما جوَّز الشرع إراقته، ولا أوجب غسل الإناء الذي ولغ فيه، وكلّ ذلك ينفي صفة التعبُّد في ورود الخبر[2].

وعليه: فإنَّ الخلاف بين الفقهاء كان للأسباب التالية:

١ ـ تعارض الخبر الواحد مع ظاهر القرآن الكريم:

وهو تعارض يوجب تقديم ظاهر الكتاب على الخبر عند الإمام مالك ـ رحمه الله ـ حيث لا وجه للجمع بينهما.

٢ ـ تعارض الآثار فيما بينها:

وتقرير ذلك: أنَّ الرّاد لحديث الولوغ، لم يكتف بالقياس لنصرة مذهبه، بل أورد آثاراً تخالف ظاهر حديث الخصم؛ مما يجعل الأصل في النِّزاع هو تعارض الآثار فيما بينهما، ولم يرد القياس ـ و الحالة هذه ـ إلاّ مرجحاً.

٣ ـ تعارض القياس مع ظاهر الخبر:

كما يمكننا أن نعلق أصل الخلاف في هذا الفرع بتعارض القياس مع ظاهر الخبر، ونعتذر لمن قدَّم القياس عليه بأنّه قدم قياساً تقوّى بظاهر القرآن والخبر.

وتكريساً لهذه الاعتبارات: أقول: إنَّ هذا التوجيه يوافق تلك النتائج التي أوصل إليها التحقيق في مدارك العلماء ومآخذهم، والتي قضت بأن تقديم القياس على بعض الأخبار، لم يكن بالنَّظر إلى ذات القياس، بل كان باعتبار ما يعضده من قواعد وأصول.

---

(١) المجموع: ٢٢٥/١ وما بعدها.

(٢) انظر: المغني: ٥٩/١ وما بعدها.

٢ ـ كيفية تطهير الثوب من المنيّ[١]:

اختلف أئمة الفتوى في حكم المنيّ على قولين: قول على أنَّه نجس، وهو مذهب المالكية والحنفية، وقول على أنَّه طاهر؛ وهو مذهب الشافعي وأحمد، وسعيد بن المسيب، وإسحاق بن راهوية[٢].

كما اختلفوا في طريقة تطهير الثوب الذي أصابه المنيّ؛ حيث ذهبت الحنفية، والشافعي وأحمد إلى أنَّه يطهَّر بالفرك، وخالف مالك ـ رحمه الله ـ والأوزاعي، فأوجبا الغسل في تطهيره[٣].

وذكر بعض المحققين أنَّ أصل الخلاف في هذه المسألة، هو تعارض القياس مع خبر الواحد.

قال الدبوسي: «قال أصحابنا، إنّ المني نجس يطهر بالفرك عن الثوب إذا كان يابساً، وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند الإمام مالك (رضي الله عنه) لا يطهر إلاّ بالغسل بالماء كالبول»[٤].

* وبيان هذه الجملة، أنَّ الحنفية تفرق بين المنيّ اليابس والطاهر، فيغسل إذا كان رطباً، ويفرك إذا كان نجساً.

وأصلهم في ذلك:

(١) ـ حديث عائشة (رضي الله عنها) الذي قال لها رسول الله ﷺ

---

(١) وهو الماء المتدفق؛ الذي يخرج من اللذة الكبرى، بالجماع ونحوه، انظر: أسهل المدارك شرح إرشاد المسالك: ٦١/١، تبيين المسالك شرح تدريب السالك: ١٢٣/١.

(٢) انظر: تأسيس النظر: ٩٩، ١٠٠، بدائع الصنائع: ٢٤١/١، المجموع: ٥٧٣/٢، شرح الزركشي على الخرقي: ٤٤/٢، إكمال إكمال المعلم: ١١٨/٢، وما بعدها، المنتقى: ١٠٣/١، تبيين المسالك: ١٢٣/١، ١٢٤.

(٣) انظر: الأم: ٢١٩/١، وما بعدها، مغني المحتاج: ٢٣٤/١، المجموع: ٥٧٢/٢ وما بعدها، مجمع الأنهر: ٥٩/١، حاشية الطحطاوي: ١٥٨/١، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: ٢٣٦/١، شرح الزركشي: ٤٤/٢ وما بعدها، إكمال إكمال المعلم: ١١٨/٢ وما بعدها، الاستذكار: ١١٣/٣.

(٤) المرجع نفسه: ٩٩، ١٠٠.

فيه: «**إذا رأيت المنيّ في ثوبك إن كان رطباً فاغسليه، وإن كان يابساً فافركيه**»[1].

(٢) ـ وأنَّ المنيّ غليظ ولزج، ولا يتشرب الثوب إلاّ رطوبته، ثمَّ لا يبقى منها أثر بعد الجفاف إلاّ عين المنيّ، وهي تزول بالفرك، بخلاف الرطب.

(٣) ـ كما أنّ الأصل في التطهير بالفرك، هو الاستحسان بالسنَّة في مقابلة القياس، على معنى: أنّ هذا الحكم متفرع عند الحنفية على تقديم الخبر على القياس.

قال الكاساني: «إذا أصاب المنيّ الثوب، وجفّ، وفرك طهر استحساناً، والقياس أن لا يطهر إلاّ بالغسل..»[2].

* ولا يدلّ حكم الفرك عند الشافعي على نجاسة المنيِّ؛ لأنَّ الفرك عنده للتنظيف، لا لوجود النَّجاسة. وأنّه يفرك كما يفرك المخاط، أو البصاق، أو الطّين، والشيء من الطعام يلصق بالثوب.

* واحتج الشافعي:

(١) ـ بحديث عائشة (رضي الله عنها) حيث قالت: «كنت أفرك المنيّ من ثوب رسول الله ﷺ ثمّ يصلي فيه...»[3] الحديث.

(٢) ـ وبقول ابن عباس (رضي الله عنه) في المنيِّ يصيب الثوب: «أمطه عنك. قال أحدهما: بعود أو إذخرة؛ وإنّما هو بمنزلة البصاق أو المخاط»[4].

---

(١) أخرجه الدارقطني: كتاب الطهارة، باب: ما ورد في طهارة المني، وأخرجه بنحوه، أبو داود: كتاب الطهارة، باب: المني يصيب الثوب، رقم ٣٧١.

(٢) المرجع نفسه: ٢٤١/١.

(٣) رواه أبو داود كتاب الطهارة (١)، باب (١٣٦): المني يصيب الثوب، رقم (٣٧٢)، ورواه بمعناه مسلم: كتاب الطهارة (٢)، باب (٣٢): حكم المني، رقم (٢٨٨).

(٤) رواه البيهقي في «السنن الكبرى» باب: المني يصيب الثوب، ٤١٨/٢.

* واستدل الإمام أحمد في الرواية الصحيحة عنه - بقول عائشة رضي الله عنها - حيث قالت: «كان رسول الله ﷺ يسلت المنيّ من ثوبه بعرق الإذخر، ثمَّ يصلي فيه، ويحته من ثوبه يابساً ثمَّ يصلي فيه»[1].

هذه جملة ما استدل به الجمهور من أخبار. فما حظ مالك وأصحابه من هذه الآثار؟ وما حقيقة القياس الذي نسبه إليهم الدبوسي؟.

* - لا يجزئ عند المالكية في المنيّ إلاّ الغسل بالماء، ولا يجزئ فيه عندهم الفرك بحال.

قال في المدونة: «قال مالك في المنيّ يصيب الثوب فيجف، فيحكه. قال: لا يجزئه ذلك حتى يغسله»[2].

وقال في النوادر: «الفرك باطل»[3].

أمَّا تحصيل أدلة مالك وأصحابه، ففيما يلي:

(١) - ما جاء في الصحيحين، عن عائشة - رضي الله عنها - قالت: «كنت أغسله من ثوب رسول الله ﷺ ثمَّ يخرج إلى الصلاة وأثر الغسل فيه بقع الماء»[4].

وهو واضح الدلالة في وجوب غسل المنيّ، إذا أصاب الثوب.

(٢) - وقوله ﷺ: **«إنّما يغسل الثوب من المنيّ والبول»**[5].

---

(١) أخرجه أحمد: ٢٤٣/٦، ورواه البيهقي: كتاب الصلاة، باب المني يصيب الثوب، ٤١٨/٢، ورواه ابن خزيمة في باب: سلت المني من الثوب بالإذخر إذا كان رطباً: ١٤٩/١، رقم (٢٩٤).

(٢) ٢١/١.

(٣) نقلا عن مواهب الجليل: ١٦٢/١.

(٤) أخرجه أحمد: ١٤٢/٦، ورواه البخاري: كتاب الوضوء، باب (٦٥): إذا غسل الجنابة أو غيرها، فلم يذهب أثره، رقم (٢٣١).

(٥) رواه الدارقطني: كتاب الطهارة، باب (٤٩): نجاسة البول والأمر بالتنزه منه والحكم في بول ما يؤكل لحمه: ١٣٤/١، رقم (٤٥٢) عن عمار بن ياسر، والبيهقي في «السنن الكبرى»: كتاب الطهارة، باب: إزالة النجاسات بالماء دون سائر المائعات: ١٤/١، ورواه الطبراني في «المعجم الأوسط»: ٤٤٨/٦، رقم (٥٩٦٠)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ٢٨٣/١.

(٣) ـ وما روي من أنّ رجلاً نزل بعائشة، فأصبح يغسل ثوبه، فقالت عائشة: إنَّما كان يجزئك، إن رأيته، أن تغسل مكانه، فإن لم تر، نضحت حوله. ولقد رأيتني أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فركاً فيصلي فيه»[١].

تدلّ هذه الأحاديث على الأحكام التالية:

(أ) ـ نجاسة المنيّ؛ لأنّ عائشة ـ رضي الله عنها ـ أمرت النزيل بنضح ما لم ير، وهو حكم النّجاسة.

(ب) ـ وتدلّ على أنَّ الواجب في تطهير الثوب من المنيّ، هو الغسل لا الفرك.

وأمَّا ما ورد من لفظ الفرك في تلك الأخبار المأثورة؛ فإنّه يحمل على الغسل بالماء، وإلاّ ناقض أول حديث عائشة آخره.

وعليه: فإنَّ قول عائشة ـ رضي الله عنها ـ «ولقد رأيتني أفركه من ثوب رسول الله ﷺ»، يعني أغسله بالماء، أو أنّها تزيل جِرْمَه بغير الماء حتى لا تنتشر النَّجاسة، ثمَّ تغسله جمعاً بين هذا الخبر وما جاء عنها ـ رضي الله عنها ـ «وإنيِّ لأحكه من ثوب رسول الله ﷺ يابساً بظفري». يدلُّ على ذلك ما جاء في دم الحيض.

قال الأبي: «ولما جاء في دم الحيض الآتي: «**تحتّه ثمَّ تَقرُصْه بالماء**» ولله در مسلم في ذكره له عقب هذا؛ فهو تفسير للفرك»[٢].

هذا وقد ظهرت لي أمارة ترجيحية تدلُّ على قوَّة مأخذ المالكية، وهي متمثلة في حديث عائشة: «من أن رجلاً نزل بعائشة»، فأصبح يغسل ثوبه...»[٣] الحديث.

فلفظ «أصبح» يدلُّ على أنّ غسل الثوب من المنيِّ تأخر إلى وقت

---

(١) رواه مسلم: كتاب الطهارة (٢)، باب (٣٢): حكم المني، رقم (٢٨٨).
(٢) المرجع السابق: ٢/١١٨، ١١٩.
(٣) تقدم تخريجه.

يُقطع بجفافه ويبسه، ومع هذا قام النزيل بغسله، ولم تنكر عليه عائشة (رضي الله عنها) وإنَّما كان إنكارها عن غسل جميع الثوب؛ بدليل قولها: «إنَّما كان يجزئك إن رأيته، أن تغسل مكانه...»[1] الحديث.

وعليه: فإنَّ الراجح في تطهير الثوب من المنيّ هو وجوب الغسل، سواء كان المنيّ يابساً أو رطباً. والله أعلم.

٣ ـ ومن أدلة المالكية، القياس:

قال عبدالوهاب: «ويغسل رطبه ويابسه؛ لأنَّه مائع نجس كالدم، والبول؛ واعتباراً بسائر النّجاسات وبرطبه»[2].

بيانه: أنَّ المنيّ يقاس على البول والحيض في وجوب الغسل؛ وذلك لاتحاد الجميع في المخرج. كما أنَّه لا حاجة للتفرقة بين كون المنيّ رطباً أو يابساً، بل يقاس اليابس بالرطب في الحكم.

وعليه: فإنَّ الأصل في الخلاف بين الفقهاء مقتضاه:

ـ تعارض الأخبار والسنن:

فكلّ فريق أخذ من السنّة نصيبا مفروضاً، وتأوّل دليل الخصم، فلا معنى إذا لقول من نسب إمام دار الهجرة إلى تقديم القياس على الخبر. لأنّ مناط الاستدلال بالقياس في هذا الفرع هو الترجيح بين الأخبار المتعارضة، أو هو استدلال بقياس عارض خبراً، ووافق خبراً آخر؛ فتقوّى به.

فإن قيل: إنَّ الجمع بين تلك الأخبار ممكن، وله طرق، منها:

الطريق الأول: يحمل الغسل على الاستحباب، للتنظيف لا على الوجوب، وبالتالي الجمع بين حديث الغسل، وحديث الفرك، على القول بطهارة المنيّ. وهذا يرجِّح قول الشافعي، وأحمد، وأصحاب الحديث.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) الإشراف على مسائل الخلاف: ١٠٤/١، بتصرف، وانظر: المجموع: ٥٧٣/٢.

الطريق الثاني:

يحمل الغسل على ما كان رطباً، والفرك على ما كان يابساً. وفيه ترجيح لمذهب الحنفية.

قال ابن حجر ـ بعد ذكر هذه الطرق ـ: «والعمل بالطريقة الأولى أرجح، لأنَّ فيها العمل بالخبر والقياس معاً؛ لأنّه لو كان نجساً لكان القياس وجوب غسله؛ كالدم وغيره»[1].

قلت: وقد كان على ابن حجر أن يضيف طريقاً ثالثاً يجمع فيه بين الأخبار، وهو أن تحمل الأحاديث كلها على وجوب فركه وحته؛ حتى يزول تجسده، ثمّ يغسل؛ لأن في حكه أولاً منعاً لانتشار النجاسة. ويكتفي في المني الرطب بالغسل.

هذا على التسليم بأن هناك تبايناً بين الغسل والفرك، والذي يهمنا في هذا البيان: هو أنّ القياس لم يستقل بنفسه في ردّ الخبر المعارض له، بل تقوّى بأصل منصوص عليه، هذا إذا اعتبرنا أن الأصل في النزاع بين الأئمة، هو تعارض القياس مع خبر الخاصة، ولم نعتبر القياس مرجحاً لأثر على أثر.

٣ ـ إمرار اليد على جميع الجسد في الغسل: [الدّلك]

هذا موضع اختلفت فيه فتاوي العلماء، وتباينت مذاهبهم على عدّة أقاويل:

فمنهم من اشترط إمرار اليد على جميع الجسد في الاغتسال؛ تعلقاً بحال الطهارة في أعضاء الوضوء[2].

ومنهم من لم يشترط ذلك، واكتفى بإفاضة الماء على جميع الجسد، وإن لم يمرّ يديه على بدنه[3].

---

(١) فتح الباري: ٣٩٧/١ وما بعدها.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٣١/١، عقد الجواهر الثمينة: ٦٨/١، المجموع: ٢١٤/٢.

(٣) انظر: المغني: ٢٩٧/١، ٢٩٨، مغني المحتاج: الشربيني: ٢٢٠/١، الاستذكار: ٦٤/٣.

وأرجع أهل التحقيق الخلاف في هذا الفرع إلى تعارض القياس مع خبر الواحد.

قال ابن رشد: «اختلف العلماء هل من شرط هذه الطهارة إمرار اليد على جميع الجسد، أم يكفي فيها إفاضة الماء على جميع الجسد، وإن لم يمر يديه على بدنه؟... وسبب اختلافهم... معارضة ظاهر الأحاديث الواردة في صفة الغسل لقياس الغسل في ذلك على الوضوء»[١].

فهل في تحرير محل الخلاف على هذا الوجه، كفاية عند أهل النظر؟

قلت: لا بدّ من استعراض أقوال المذاهب وأدلتهم؛ لتحصيل ما يشفي الغليل.

* خلاصة المذاهب الفقهية في حكم الدلك:

أولاً: ذهب أبو حنيفة، والشافعي، وأصحابهما، والثوري، والأوزاعي، وأحمد بن حنبل، وأبو ثور، وداود، والطبري، ومحمد بن عبدالله الحكم، وأضرابهم إلى أن إفاضة الماء كافية لتحصيل الطهارة الشرعية، ولم يوجبوا في الغسل تدلكاً[٢].

قال في المجموع: «مذهبنا أنّ دلك الأعضاء في الغسل، وفي الوضوء سنة ليس بواجب؛ فلو أفاض الماء عليه، فوصل به ولم يمسه بيديه، أو انغمس في ماء كثير، أو وقف تحت ميزاب، أو تحت المطر؛ ناوياً فوصل شعره وبشره، أجزأه وضوءه وغسله، وبه قال العلماء كافة إلاّ مالكاً والمزني»[٣].

وحجّة القوم نقلية، ولغوية، وقياسية هي:

(١) ـ جاء عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّها قالت: «كان

---

(١) المرجع نفسه: ٣٢/١.

(٢) انظر: الاستذكار: ٦٤/٣ وما بعدها، بداية المجتهد: ٣١/١، ٣٢، شرح الزركشي: ٣٠٩/١ وما بعدها، المجموع: ٢١٤/٢، المغني: ٢٩٧/١.

(٣) المرجع نفسه: ٢١٤/٢.

رسول الله ﷺ إذا اغتسل من الجنابة يبدأ فيغسل يديه، ثمَّ يفرغ بيمينه على شماله فيغسل فرجه، ثمّ يتوضأ وضوءه للصلاة، ثمَّ يأخذ الماء فيدخل أصابعه في أصول الشعر، ثمَّ يصبّ على رأسه ثلاث غرفات، ثمّ يفيض الماء على جلده كله»[1].

(٢) ـ وما جاء عن أم سلمة ـ رضي الله عنها ـ أنهًا قالت: قلت: يا رسول الله إنِّي امرأة أشد ضفر رأسي، فأنقضه لغسل الجنابة؟ فقال: «**لا، إنَّما يكفيك أن تحثي على رأسك ثلاث حثيات، ثمَّ تُفيضين عليك الماء فتطهرين**»[2].

(٣) ـ وبما قاله ﷺ لأبي ذر (رضي الله عنه): «**فإذا وجدت الماء فأمسه جلدك**»[3].

ووجه الاستدلال بهذه الآثار: «هو أنّ النبي ﷺ لم يأمر بالتدلك، بل اكتفى بوجوب صبّ الماء على جميع الجسد، وإفاضته عليه، ولو كان إمرار اليد واجباً لأمر به ﷺ ممَّا يجعل إيجاب التدلك زيادة على النّص بغير موجب.

أمَّا حجَّتهم القياسية:

فما ذكروه: من أنَّ الغسل الواجب لا يؤمر فيه بإمرار اليد تماماً كغسل النَّجاسة؛ حيث أمر النبي ﷺ في بول الغلام بأنّ يصبّ عليه الماء، وأن يتبع البول الماء دون عرك، ولا إمرار يد. كذلك غسل الإناء من ولوغ الكلب.

---

(١) بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ: أخرجه أحمد: ٥٢/٦، ورواه البخاري: كتاب الغسل، باب (٥): الغسل مرة واحدة، رقم (٢٥٧)، ورواه مسلم: كتاب الحيض (٣)، باب (١٠): القدر المستحب من الماء في غسل الجنابة، رقم (٣٢١).

(٢) رواه مسلم: كتاب الحيض (٣)، باب (١٢): حكم ضفائر المغتسلة، رقم (٣٣٠)، وبنحوه: رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (١٠٠): في المرأة هل تنقض شعرها عند الغسل، رقم (٢٥١)، رواه الترمذي: كتاب الطهارة: باب (٧٧) هل تنقض المرأة شعرها عند الغسل، رقم (١٠٥).

(٣) بنحوه مطولاً: أخرجه أحمد: ١٤٦/٥ و١٥٥، رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (١٢٥): الجنب يتيمم، رقم (٣٣٣).

قال صاحب المغني: «لا يجب عليه إمرار يده على جسده في الغسل والوضوء... لأنّه غسل واجب فلم يجب فيه إمرار اليد كغسل النَّجاسة»[1].

وحجَّتهم اللغوية:

هي أنّ كلّ من صُبَّ عليه الماء يعدّ مغتسلاً في عرف أهل اللغة؛ لقول العرب: غمستني السماء، ويقال: غسل الإناء، وإن لم يمر يده، ويسمى السيل الكبير غاسولاً[2].

ثانياً: بينما ذهب مالك، وجلّ أصحابه، والمزني من أصحاب الشافعي إلى أنَّ الدلك واجب في الغسل، ولا يجزئ الاكتفاء بصبِّ الماء على الجسد وتعميمه.

وتفصيل حججهم فيما يلي:

(١) ـ قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقۡرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمۡ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعۡلَمُواْ مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغۡتَسِلُواْۚ﴾ [النساء: ٤٣].

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا قُمۡتُمۡ إِلَى ٱلصَّلَوٰةِ فَٱغۡسِلُواْ وُجُوهَكُمۡ وَأَيۡدِيَكُمۡ إِلَى ٱلۡمَرَافِقِ﴾ [المائدة: ٦].

وفيها: أنّ الله تعالى أمر الجنب بالاغتسال، كما أمر المتوضئ بغسل أعضاء معينة، ولا يتحقق مسمى الغسل إلاّ بإمرار اليد على جميع الجسد، وهو (أي التدليك) داخل في معنى الغسل.

قال ابن العربي ـ تعليقاً على الآيتين ـ «والغسل لفظ معلوم عند العرب يعبِّرون به عن إمرار الماء على المغسول باليد حتى يزول عنه ما كان منع منه؛ عبادة أو عادة، وظنّ أصحاب الشافعي أنّ الغسل عبارة عن صبّ الماء خاصة لا سيما وقد فرّقت العرب بين الغسل بالماء والغمس فيه»[3].

---

(١) ٢٩٧/١، وانظر: المجموع: ٢١٤/٢.

(٢) انظر: الاستذكار: ٦٣/١، المغني: ٢٩٨/١.

(٣) أحكام القرآن: ٤٣٨/١، ٥٦٢/٢ بتصرف.

ويدلّ على هذا المعنى ما جاء في الحديث: «أنَّ النبيّ ﷺ أُتي بصبيٍّ لم يأكل الطعام، فبال على ثوبه فأتبعه بماء ولم يغسله»[1].

وهو نصّ في أنَّ الإفاضة غير الغسل، وأنّ في الغسل صفة زائدة تقتضي إيصال الماء إلى المحل، ولا يكون ذلك كذلك إلاّ بإمرار اليد[2].

(٢) ـ وروي عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنَّ رسول الله ﷺ أمرها في غسل الجنابة، فقال: «**أفرغي الماء على رأسك، ثمَّ ادلكي جسدك**»[3].

(٣) ـ وقوله ﷺ ـ لعمر ـ عندما سأله عن الجنابة: «**ثمَّ تدلك بكفيك في كلِّ مرة**»[4].

(٤) ـ وقوله ﷺ: «**بلّوا الشعر، وأنقوا البشرة**»[5].

قال عبدالوهاب: «والإنقاء صفة زائدة على إيصال الماء»[6].

(٥) ـ ومن أدلَّة المالكية القياس. ولهم فيه اعتبارات مختلفة.

بيان ذلك: أنَّ الغسل أحد نوعي الطهارة فيجب فيه الدلك قياساً على

---

(١) بنحوه مع خلاف في بعض الألفاظ: رواه البخاري: كتاب الوضوء، باب (٥٩)، بول الصبيان، رقم (٢٢٣) عن أم قيس بنت محصن، ورواه مسلم: كتاب الطهارة (٢)، باب (٣١): حكم بول الطفل الرضيع وكيفية غسله، رقم (٢٨٧)، ورواه النسائي: كتاب الطهارة (٣)، باب (١٨٩): بول الصبي الذي لم يأكل الطعام، رقم (٣٠١).

(٢) انظر: الإشراف: ١٢/١، أحكام القرآن: ابن العربي: ٥٦٣/٢.

(٣) أخرجه ابن حزم في المحلى بلفظ: «يا عائشة أفرغي على رأسك الذي بقي، ثم ادلكي جلدك وتتبعي».

(٤) هذا جزء من حديث طويل، أخرجه البيهقي في: كتاب الحيض: باب: مباشرة الحائض، وأخرجه عبدالرزاق في: المصنف، في: كتاب الحيض، باب: مباشرة الحائض.

(٥) بنحوه: رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٩٨): في الغسل من الجنابة، رقم (٢٤٨) عن أبي هريرة، ورواه الترمذي: كتاب الطهارة، باب (٧٨): ما جاء أن تحت كل شعرة جنابة، رقم (٥٩٧)، والبيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الطهارة، باب: تخليل أصول الشعر بالماء وإيصاله إلى البشرة: ١٧٥/١.

(٦) الإشراف: ١٢/١.

التيمُّم، أو قياساً على الوضوء، لأنّه ليس للمتوضئ بدّ من إمرار يديه بالماء على وجهه ويديه إلى المرفقين، فكذلك تعمم جسد الجنب[1].

(٦) ـ كما أنَّ المغابن التي في الجسد توجب الدلك تأكيداً على وصول الماء[2][3].

والحاصل: فإنَّ القدر الذي يهمُّنا في هذا المبحث هو التحقيق في مقصدين:

المقصد الأول: إيراد هذه المسألة كثمرة خلافية ناتجة عن تعارض القياس مع خبر الخاصة.

المقصد الثاني: إثبات القاعدة التي رُجِّحت في القسم النَّظري، والتي قضت بعد انفراد القياس في تقدّمه على خبر الواحد، عند من يرى ذلك.

---

(١) انظر: الاستذكار: ٦٣/١، بداية المجتهد: ٣٢/١، المجموع: ٢١٤/٢، المغني: ٢٩٧/١، التلقين: ٥٣.

(٢) انظر: إكمال إكمال المعلم: ١٦٠/٢، شرح الزركشي: ٣١٠/١.

(٣) قال ابن عبدالبر ـ مرجحاً ـ: «أمر الله تعالى المتوضئ بغَسل جسدِه كلّه، وبيّـن ذلك رسول الله باغتساله:

ونقلت كافّة العلماء مثل ما تواترت به أخبار الآحاد العدول بأنّ فِعلَ رسولِ الله ﷺ في غَسْلِهِ وجْهِه ويديه في وضوئه كان بإمرار كفّيه على وجههِ ويديه إلى مرفقيه، وأنَّ غسله من الجنابة كان بعد وضوئه بإفاضة الماء على جِلدِه كله ولم يذكروا تدلكاً ولا عركاً بيديه. وأمر رسول الله بغسل النَّجاسات من الثياب، فمرة قال: لا شماء في دم الحيض، اقُرصِيهِ، واعرُكيهِ، ومرة أمر في بول الغلام بأن يُصَبَّ عليه الماء وأن يُتْبَعَ لبول الماء دُونَ عَرْك ولا مرور بيد. فدلّ هذا كلّه على أنّ الغسل في لسان العرب يكون مرةً بالعرك، ومرة بالصبّ والإفاضة. كل ذلك يسمى غَسلاً في اللغة العربية. وقد حُكي عن بعض العرب: غسلتني السماء، يعني بما انصبَّ عليه من الماء. وإذا كان هذا على ما وضعنا فغير نكير أن يكون الله تعبّد عباده في الوضوء بأن يُمِرُّوا بالماء أكفَّهم على وجوههم وأيديهم إلى المرافق، ويكون ذلك غسلاً، وأن يفيضوا الماء على أنفسهم في غسل الجنابة والحيض، ويكون ذلك غسلاً موافقاً للسنة غير خارج من اللغة، وأن يكون كل واحد من الأمرين أصلاً في نفسه لا يجب ردّ أحدهما إلى صاحبه، لأنّ الأُصولَ، لا يُرّد بعضها إلى بعض قياساً. وهذا ما لا خلاف بين الأمة فيه، وإنّما تردّ الفروع قياساً على الأصول، وبالله التوفيق ٦٦/٣ وما بعدها.

فقد رأيت أنَّ الإمام مالك استند إلى نصوص تضاهي في ثبوتها ودلالتها عموم الأخبار التي أوردها الخصم، وهو وإن احتج بالقياس، فهو قياس شهدت له الأصول وكلام العرب.

٤ ـ حدّ الأيدي في التيمُّم:

اختلفت عبارات الفقهاء في حدّ فرض الأيدي التي أمر الله بمسحها في قوله: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَآءَ أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ ٱلْغَآئِطِ أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُوا۟ مَآءً فَتَيَمَّمُوا۟ صَعِيدًا طَيِّبًا فَٱمْسَحُوا۟ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾ [النساء: ٤٣].

فمنهم من قال إلى المرفقين، وهو قول فقهاء الأمصار، كابن نافع من المالكية، وأبي حنيفة، والشافعي، وهو مذهب ابن عمر، وابنه سالم، والحسين، والثوري، والليث.

ومنهم من قال إلى الكوعين، وهو قول ابن حبيب المالكي، وهو مذهب علي، وعمار، وابن عباس، وغيرهم.

ومنهم من قال إلى المناكب، روي ذلك عن الزهريّ، ومحمد بن مسلمة. وهو قول شاذ[1].

ويؤول سبب الخلاف في هذه الجزئية إلى:

١ ـ اشتراك اسم اليد في لسان العرب.

٢ ـ تعارض القياس مع خبر الواحد.

٣ ـ اختلاف الآثار في ذلك.

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ٥٠/١، الاستذكار: ١٦٢/٣، إكمال إكمال المعلم: ٢١٨/٢، بدائع الصنائع: ١٦٥/١، رد المحتار: ٣٩٢/١، البحر الرائق: ١٥٢/١، شرح الزركشي: ٣٣٨/١، المغني: ٣٣٢/١، مغني المحتاج: ٢٦٣/١، ٢٦٤، المجموع: ٢٤٢/٢.

وللتحقيق في هذه الجمل الاستدلالية، لابدَّ من تفصيل أدلَّة المذاهب الفقهية المأثورة في هذا المقام.

* فوجه القول إنَّه إلى المرفقين: قولهم بالآثار التالية:

(١) ـ ما رواه ابن الصمة: «أنّ النبي ﷺ تيمَّم فمسح وجهه وذراعيه»[١].

(٢) ـ وما رواه ابن عمر، وجابر، وأبو أمامة، أنَّ النّبي ﷺ قال: **«التيمُّم ضربة للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين»**[٢].

(٣) ـ وما ورد في حديث عمار ـ في بعض طرقه ـ أنّه قال له عليه الصلاة والسلام: **«وأن تمسح بيديك إلى المرفقين»**[٣].

ووجه تقرير الدلالة فيها: هو أنّ النبي ﷺ أخبر عن كيفية التيمّم الشرعي، فبطل أن يكون ما دون ذلك تيمُّما[٤].

(٤) ـ وقولهم بالقياس؛ أي: قياس التيمُّم على الوضوء، لأنّ كلاًّ منهما تستباح به الصلاة[٥].

---

(١) رواه البخاري: كتاب التيمم، باب (٣): التيمم في الحضر إذا لم يجد الماء، رقم (٣٣٧)، ورواه مسلم: كتاب الحيض (٣)، باب (٢٨): التيمم، رقم (٣٦٩)، ورواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (١٢٤): التيمم في الحضر، رقم (٣٢٩) عن أبي الجهم بن الحارث بن الصمة الأنصاري، بنحوه وبكلمة «يديه» بدل «ذراعيه».

(٢) بلفظه: رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، باب: كيف التيمم، ٢٠٧/١، وبنحوه الطبراني في «المعجم الكبير»: ٢٤٥/٨، رقم (٧٩٥٩) عن أبي أمامة، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ٢٦٢/١.

(٣) رواية عمار بن ياسر: رواها الطبراني في «المعجم الأوسط»، ٣٢٩/١، رقم (٥٤٦).

(٤) انظر: الإشراف: ٢٩/١.

(٥) انظر: إكمال إكمال المعلم: ٢١٨/٢، بدائع الصنائع: ١٦٦/١، الأم: ١٩٣/١ بداية المجتهد: ٥٠/١.

قال عبدالوهاب: «ولأنهَّا طهارة عن حدث فوجب دخول المرفقين فيها كالوضوء»[1].

(٥) ـ كما أنَّ الإطلاق في قوله تعالى: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ﴾ يتناول الأيدي إلى الآباط، والتقييد في الوضوء بالمرافق يقتضي حمل المطلق على المقيد. هذا على القول بجواز بناء المطلق على المقيد إذا اتحدت الصورتان حكما، واختلفتا سبباً.

قال الأبي: «ولأنَّ الحكم إذا أطلق في صورة، وقيِّد في شبهها، اختلف الأصوليون في ردّ المطلق فيها إلى المقيّد؛ كالرقبة في الظهار لم تقيَّد بالإيمان، وقيِّدت به في كفارة القتل»[2].

قال الصنعاني: «وآية التيمُّم حجَّة على مالك، لأنّ الله تعالى أمر بمسح اليد، فلا يجوز التقيُّد بالرسغ إلاّ بدليل، وقد قام دليل التقييد بالمرفق؛ وهو أنَّ المرفق جعل غاية للأمر بالغسل؛ وهو الوضوء، والتيمُّم بدل عن الوضوء، والبدل لا يخالف المبدل، فذكر الغاية هناك يكون ذكراً ههنا دلالة»[3].

* ووجه القول بأنَّه إلى الكوعين:

١ ـ قوله ﷺ في حديث عمار: «**إنمَّا يكفيك أن تضرب بيديك ثمَّ تنفخ فيها، ثمَّ تمسح بها وجهك وكفيك**»[4].

٢ ـ وأخذهم بقياس التيمُّم على القطع في السرقة، على معنى أنّ آية التيمُّم لم توجب المسح إلى المرفقين، فيتعيّن حملها على الكوعين؛ تعلقاً بحكم القطع

---

(١) المرجع نفسه: ٢٩/١.

(٢) المرجع نفسه: ٢١٨/٢.

(٣) المرجع السابق: ١٦٦/١، وانظر: في هذا المعنى: الأم: ١٩٣/١، مغني المحتاج: ٢٦٣/١.

(٤) بنحوه، أخرجه البخاري: كتاب التيمم، باب (٤): المتيمِّم هل ينفخ فيهما؟، رقم (٣٣٨)، وباب (٥): التيمم للوجه والكفين، رقم (٣٤٣).

في قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ [المائدة: ٣٨].

حيث جاءت مطلقة ومع هذا أجمع العلماء على أنَّ القطع إلى الكوعين.

قال عبدالوهاب: «وجب التيمُّم إلى الكوعين؛ لأنّه حكم علق على مطلق اسم اليد فلم يحدّ بالمرفقين، أصله القطع»[1].

٣ ـ والأخذ بأوائل الأسماء:

بيان ذلك: «أنّ اسم اليد يتناول الكوع، والمرفق، والإبط، والأخذ بأوائل الأسماء واجب؛ لهذا يؤقّت للتيمُّم الكوعان، ولأنّ مسمى المسح يتناول من اقتصر عليهما»[2].

٤ ـ وقولهم: إنَّ التيمّم بدل لم ينصّ على محل الفرض فيه، فلابدَّ أن يكون ناقصاً عن محل الفرض في أصله.

قال القاضي عبدالوهاب: «دليله الرِجْلَان؛ لأنّ بدلهما الخفاف، ومحل الفرض أعلاهما دون أسفلهما. لهذا وجب أن يكون محل الفرض في مسح اليد ناقصاً عن محل فرضه الأصلي»[3].

*** ووجه القول بأنّه إلى المناكب:**

ـ الأخذ بأواخر الأسماء: قال الأبي: «ويؤيده قول الراوي في بعض طرقه تيمَّمنا إلى الآباط»[4].

قال أبو عمر ـ مرجِّحاً ـ «أحاديث عمار في التيمُّم كثيرة الاضطراب، وإن كان روَّاتها ثقات. ولما اختلف الآثار في كيفية التيمُّم، وتعارضت، كان الواجب في ذلك الرجوع إلى ظاهر القرآن، وهو يدلُّ على ضربتين: ضربة

(١) المرجع السابق: ٢٩/١، وانظر: الاستذكار: ١٦٤/٣، المغني: ٣٣٣/١.

(٢) انظر: إكمال إكمال المعلم: ٢١٨/٢.

(٣) المرجع السابق: ٢٩/١.

(٤) المرجع نفسه: ٢١٨/٢.

للوجه، وضربة لليدين إلى المرفقين قياساً على الوضوء، واتباعًا لفعل عمر، رحمه الله...»[1].

والقول الجامع: هو أنَّ كلّ فريق تعلَّق في هذا الموضع بالمنقول والمعقول، وأخذ من السنّة نصابا يؤهِّله لمناهضة أدلَّة خصمه ولا يملك النَّاظر في تلك الأمارات أن يقصر الخلاف على مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد، وإن اتخذ حيزاً في الاستدلال؛ لأنَّ القياس ههنا تأيّد بالمنصوص، وشهدت له الظواهر.

٥ ـ أقلُّ الحيض:

تضاربت أقوال العلماء في تقدير مدة الحيض، ولم تتظاهر مذاهبهم على رفع الخلاف في هذه المسألة؛ حيث ذهب مالك إلى أنّه لا حدّ لأقلِّ الحيض، وأنّ الدفعة من الدم حيض[2].

وقال عامَّة العلماء: إنّه مقدَّر.

ـ قال في المجموع: «اختلف الأصحاب فيه على ثلاث طرق ذكرها المصنف بدليلها، (أحدها) يوم بلا ليلة، (و الثاني) قولان: أحدهما: يوم بلا ليلة، والثاني: يوم وليلة (و الطريق الثالث) وهو أصحّها باتفاق الأصحاب أنَّ أقلّه يوم وليلة قولا واحداً...»[3].

وقال في البدائع: «أقلُّ الحيض ثلاثة أيام ولياليها»[4].

---

(١) المرجع نفسه: ١٦٥/٣.

(٢) انظر: الإشراف: ٤٨/١، الكافي في فقه أهل المدينة: ١٨٥/١، إكمال إكمال المعلم: ١٢٨/٢، تبيين المسالك: ٢٧٨/١.

(٣) ٤٠٣/٢، وانظر: مغني المحتاج: ٢٧٨/١.

(٤) ١٥٥/١، وانظر: مجمع الأنهر: ٥٢/١، رد المحتار: ٤٧٦/١، حاشية الطحطاوي: ١٤٦/١، البحر الرائق: ٢٠١/١.

وجاء في المغني: «(وأقلُّ الحيض يوم وليلة، وأكثره خمسة عشر يوماً) هذا الصحيح من مذهب أبي عبدالله»[1].

وعليه: فإنَّ أقلّ مدة للحيض عند الشافعي وأحمد هي يوم وليلة، وعند أبي حنيفة ثلاثة أيام ولياليها على ما في ظاهر الرواية، أمَّا الإمام مالك، فإنّه ذهب إلى عدم التقدير؛ تعويلاً على أصله في كراهية الحدّ في الأشياء.

وعلّق بعض الفقهاء الخلاف في هذا الفرع، على تعارض القياس مع خبر الخاصة.

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: أقلّ الحيض ثلاثة أيام ولياليها. وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند الإمام مالك بن أنس (رضي الله عنه) مقدَّر بساعة، وقاسه على سائر الأحداث»[2].

فما حقيقة هذه النِّسبة؟.

* استدل إمام المدينة بالحجج التالية:

١ ـ بقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾ [البقرة: ٢٢٢].

ووجه الحجَّة في هذه الآية:

(أ) ـ أنّ كلّ حيض أذى ومن غير تقدير؛ لأنّ الشارع اقتصر في الجواب على الإخبار بأنَّه أذى.

(ب) ـ أنّ الشارع أمر باعتزال الحُيَّض، وعلّق ذلك بشرط كونهنَّ كذلك. فيجب التماس طريق نعلم به كون الدم حيضاً، وذلك قبل انقضاء وقته ليصح الاعتزال في جميعه.

فإذا كنّا لا نعلم بذلك إلاّ بعد انتهاء ثلاثة أيام، أو يوم وليلة، لكان

(١) ٤٢٤/١، وانظر: شرح الزركشي: ٤٠٦/١.
(٢) ١٠١.

الأمر بعدم إتيانهنّ مشروطاً بما لا يُعلم إلاّ بعد مضي أيام انقضائه. وذلك باطل[1].

٢ ـ وبما ورد عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قالت فاطمة بنت أبي حبيش لرسول الله ﷺ إنّي امرأة استحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ: «**إنّما ذلك عرق، وليس بحيضه، فإذا أقبلت الحيضة فاتركي الصلاة، فإذا ذهب قدرها فاغسلي عنك الدم وصلي**»[2].

وفي الحديث دلالة عل أنّ العبرة بكون الدم حيضاً، هو تمييزه بلونه، ولا يُناط حكمه بمدَّة محدَّدة.

قال القاضي عبدالوهاب: «جعل الشارع العلامة على كون الدم حيضاً، أن يعرف بلونه، ولم يعلقه بمدَّة محصورة»[3].

(٣) ـ وبالقياس:

يقتضي القياس إلحاق الحيض بسائر الأحداث في تقدير مدَّته، كما ينبغي حمل أقلّه على أكثره؛ لاستوائهما في المخرج.

قال في البدائع: «الحيض اسم الدم الخارج من الرحم. والقليل خارج من الرحم كالكثير، ولهذا لم يقدّر دم النّفاس»[4].

(٤) ـ وبأنَّ المبتدأة تترك الصلاة عند رؤية أوَّل دفقة اتفاقاً. فلو لم يكن ذلك حيضاً، لما جاز ترك الصلاة الثابتة عليها بيقين بشيء تشك في تأثيره في الصلاة. ممَّا يؤدي إلى إضاعة الصلاة، وترك الاحتياط لها[5].

---

(١) انظر: الإشراف: ٤٨/١، المقدمات الممهدات: ١٢٩/١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) المرجع السابق: ٤٨/١.

(٤) ١٥٥/١.

(٥) انظر: الإشراف: ٤٨/١، التلقين: ٧٥/١.

* واستدل أبو حنيفة مما يلي:

(١) ـ بما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «**أقلُّ ما يكون الحيض للجارية الثيّب والبكر جميعاً ثلاثة أيام، وأكثر ما يكون من الحيض عشرة أيام، وما زاد على العشرة، فهو استحاضة**»[(١)].

(٢) ـ كما أنَّ هذا التقرير منقول عن جماعة من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ منهم: عبدالله بن مسعود، وأنس بن مالك، وغيرهما. ولم يرو عن غيرهم خلافه فيكون إجماعاً[(٢)].

(٣) ـ كما أنَّ التقدير الشرعي يمنع أن يُعطى لغير المقدّر حكم المقدر[(٣)].

* ومستند الشافعي وأحمد، الاستقراء؛ لأنّ الشرع لم يرد بتحديده، كذلك اللغة؛ فوجب المصير إلى العرف والعادة. وبالرجوع إليهما وجد من النِّساء من يحضن يوماً واحداً[(٤)].

قال الشافعي: «رأيت امرأة اثبت لي عنها أنّها لم تزل تحيض يوماً لا تزيد عليه، وأثبت لي عن نساء أنهنَّ لم يزلن يحضن أقلّ من ثلاثة أيام»[(٥)].

قال ابن شاس: «ومستند هذه التقريرات هو الموجود المعلوم بالاستقراء، وحيث وقع الخلاف، فهو لاختلاف العوائد عند المختلفين فيها، وعلى هذا الأصل يخرج الخلاف في أكثر مسائل هذا الباب»[(٦)].

---

(١) بنحوه مع اختلاف في بعض الألفاظ: ذكره ابن الجوزي في «العلل المتناهية» في ذكر الحيض، حديث في مقدار زمانه: ٣٨٣/١، رقم (٦٤٢) عن أبي أمامة.

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ١٥٥/١.

(٣) انظر: المرجع نفسه: ١٥٥/١.

(٤) انظر: المغني: ٤٢٤/١، ٤٢٥، بدائع الصنائع: ١٥٥/١.

(٥) نقلا عن بدائع الصنائع: ١٥٥/١.

(٦) المرجع السابق: ٩٢/١.

والحاصل: هو أنَّ ما نُسب إلى مالك ـ رحمه الله ـ تردّه تلك الاستدلالات القرآنية والنبويَّة التي استند إليها في إثبات مذهبه. وأنّه لم يقتصر في موضع الخلاف على مجرد القياس الذي لا شاهد له في الاعتبار.

٦ ـ تحديد محل المسح على الخفَّين:

اختلف العلماء في تحديد محل المسح على الخفَّين، وتباينت عباراتهم بين موجب لمسح ظهورهما دون بطونهما، وبين مقتصر على إيجاب مسح الظاهر فقط. وتعلّلوا في إثبات ذلك بأصول متعددة.

وتردَّدت مآخذهم بين القياس وخبر الواحد.

*** خلاصة مذاهبهم الفقهية:**

اختار مالك ـ رحمه الله ـ قول ابن شهاب في المسح على الخفَّين، حيث قال: سألت ابن شهاب عن المسح على الخفَّين كيف هو؟.

فأدخل ابن شهاب إحدى يديه تحت الخفّ، والأخرى فوقه، ثمَّ أمرّهما.

قال مالك: وقول ابن شهاب أحبّ ما سمعت، إليّ في ذلك[١].

ولا يرى الإمام الإعادة على من اكتفى بمسح ظهور الخفَّين إلاّ إذا فعل ذلك في الوقت؛ فإنّه يعيد الصلاة بعد أن يمسح أعلى الخفَّين وأسفلهما. وهذا قول جمهور أصحاب مالك إلاّ ابن نافع؛ فإنَّه يرى الإعادة في الوقت وبعده.

كما أنّ المقتصر على مسح أسفل الخفَّين دون أعلاهما، يعيد أبداً إلاّ عند ابن شهاب؛ فإنَّه لا يرى الإعادة إلاّ في الوقت[٢].

(١) انظر: الموطأ: ٣٨/١.

(٢) انظر: الاستذكار: ٢٦٠/٢، بداية المجتهد: ١٣/١، عقد الجواهر الثمينة: ٨٧/١، الإشراف: ١٦/١.

استُدل لهذا المذهب بما يلي:

(١) ـ بما رواه المغيرة بن شعبة، قال: «وضّأت رسول الله ﷺ في غزوة تبوك فمسح أعلى الخفّ وأسفله»[١].

(٢) ـ وبالقياس: وذلك بحمل المسح على الغسل؛ بمعنى: أنّه لمَّا كان غسل القدم واجباً ظاهراً وباطناً، وجب أن يكون المسح كذلك[٢].

ومن جهة أخرى يجب إلحاق باطن الخفِّ بأعلاه من حيث الحكم. وهذا الدليل يتفق وقول ابن نافع من المالكية.

قال عبدالوهاب: «ولأنّه موضعٍ من الخفِّ يحاذي المغسول من القدم فكان محلاً للمسح. أصله أعلى الخفِّ»[٣].

وقال أبو حنيفة وأصحابه: ظاهر الخفِّ أولى بالمسح من باطنه، وبه قال أحمد وداود[٤].

والحجَّة لهم في ذلك:

(١) ـ قول علي (رضي الله عنه): «لو كان الدّين بالرأي، لكان أسفل الخفِّ أولى بالمسح من أعلاها، وقد رأيت رسول الله ﷺ يمسح على ظاهر خفَّيه»[٥].

---

(١) بنحوه: أخرجه أحمد: ٢٥١/٤، وبلفظه: رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٦٣): كيف المسح، رقم (١٦٥)، وبنحوه: رواه ابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها (١)، باب (٨٥): في مسح أعلى الخف وأسفله، رقم (٥٥٠)، ورواه الترمذي: كتاب الطهارة، باب (٧٢): ما جاء في المسح على الخفين أعلاه وأسفله، رقم (٩٧).

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١٣/١، ١٤.

(٣) المرجع نفسه: ١٦/١.

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ٨٧/١، الفتاوى الهندية: ٣٢/١، البحر الرائق: ١٨٠/١، مجمع الأنهر: ٤٧/١، حاشية الطحطاوي: ١٣٩/١، المغني: ٤٠٢/١، شرح الزركشي: ٤٠٢/١، ٤٠٣.

(٥) تقدم تخريجه.

(٢) ـ وقول المغيرة بن شعبة: «رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظهور الخفَّين»[١].

ووجه الدلالة في هذه الأحاديث: هو أنَّه لا يجوز الاقتصار في المسح على باطن الخفِّ، ولو خالف ذلك القياس؛ لأنّ أصول الشريعة تثبت من طريق التوقيف، ولا مجال للرأي مع وجود النّص.

قلت: وهذا استدلال بالنّص في مقابلة القياس. وهو تعلقٌ حسن يُرَدُّ به كلّ طعن وجه إلى أرباب هذه المدرسة.

(٣) ـ وبقاعدة رفع الحرج:

قال الصنعاني: «ومنها أن يمسح على ظاهر الخفِّ حتى لو مسح على باطنه لا يجوز؛ لأنّ فيه بعض الحرج، وما شرع المسح إلاّ لدفع الحرج»[٢].

(٤) ـ وبأنَّ المسح على باطن الخفِّ قد يكون سبباً في تلويث اليد؛ لما قد يحمله من لوث، لهذا يجب منعه[٣].

وبأنَّ باطن الخفِّ في حكم النعل؛ فلا يجوز المسح عليه كما لا يجوز المسح على النعلين[٤].

وذهب الشافعي إلى القول بعدم جواز المسح على أسفل الخفِّ، ويجزئ المسح على ظاهره فقط، ولكن يستحب عنده الجمع بين ظهور الخفَّين وبطونهما.

قال في المجموع: «اتفق أصحابنا على أنَّه يستحب مسح أعلى

---

(١) بنحوه: أخرجه أحمد: ٢٥٤/٤، ورواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٦٣): كيف المسح: رقم: (١٦١)، ورواه الترمذي: كتاب الطهارة: باب (٧٣): ما جاء في المسح على الخفين: ظاهرهما رقم (٩٨).

(٢) المرجع نفسه: ٨٧/١.

(٣) انظر: المرجع نفسه: ٨٧/١، المغني: ٤٠٣/١.

(٤) انظر: الاستذكار: ٢٦٣/٢.

الخفِّ، وأسفله ونصّ عليه الشافعي (رضي الله عنه)، وإن اقتصر على مسح أسفله، أو بعض أسفله، فنصّ الشافعي (رضي الله عنه) في البويطي، ومختصر المزني: أنّه لا يجزئه، ويجب إعادة ما صلى به...»[1].

وأمَّا الدليل الذي اعتمده:

(١) - فهو ما روي عن علي (رضي الله عنه) حيث قال: «لو كان الدين بالرأي، لكان أسفل الخف ألى بالمسح من أعلاه...»[2].

(٢) - وما ذكر من أنَّ الأصل في الرخص الاتباع؛ إذ لا يجوز التمسك بغير ما ثبت التوقيف فيه. وقد ثبت الاقتصار على مسح أعلى الخفِّ عن النبي ﷺ ولم يثبت العكس[3].

وعليه: فإنّ القدر الذي يُنتفع به من هذا العرض: هو تخريج أصل الخلاف، والتعقيب عليه.

أولاً: أصل الخلاف:

قال ابن رشد الحفيد: «وسبب اختلافهم تعارض الآثار الواردة في ذلك، وتشبيه المسح بالغسل، وذلك لورود أثرين متعارضين: أحدهما: حديث المغيرة، وفيه: «أنّه ﷺ مسح أعلى الخفِّ وباطنه»، والآخر حديث علي: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخفِّ أولى بالمسح من أعلاه»؛ فمن ذهب مذهب الجمع، حمل حديث المغيره على الاستحباب، وحديث علي على الوجوب. ومن ذهب مذهب الترجيح أخذ إمّا بحديث علي، وإمّا بحديث المغيرة، فمن رجَّح حديث المغيرة على حديث عليّ رجَّحه من قبل القياس، ومن رجَّح قول علي رجَّحه من قبل مخالفته للقياس أو من جهة السند...»[4].

---

(١) ٥٤٧/١، ٥٤٨، وانظر: مغني المحتاج: ٢٠٩/١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: المجموع: ٥٤٩/١.

(٤) المرجع السابق: ١٣/١، ١٤.

بيان ذلك أنَّ عبارات الفقهاء اختلفت في هذا الفرع، وتردَّدت بين تحكيم القياس أو خبر الواحد.

فمن قدَّم القياس (أي قياس المسح على الغسل) على الخبر أوجب مسح ظهور الخفَّين وبطونهما، وهو مذهب ابن نافع.

ومن قدَّم الخبر: أوجب مسح الظهور فقط، وهو مذهب أبي حنيفة وغيره.

ومن جمع بينهما: قال: إنَّ الواجب في المسح هو أعلى الخفِّ فقط، وأمَّا الباطن فهو مستحب. وهو قول مالك والشافعي.

ثانياً: التعقيب:

وحتى تطرد تلك الحقيقة التي أُثبتت في القسم النظري، لابدَّ من القول بأنَّ تقديم القياس في هذا الفرع لم يكن لذاته، بل كان لتقوِّي هذا الأصل بحديث المغيرة بن شعبة الذي جاء فيه بأنَّ رسول الله ﷺ مسح أعلى الخفِّ وأسفله.

وقد ذكرت آنفا أنَّ لتقديم الخبر على القياس استثناءات يُرجَّح فيها الرأي على السنة.

كما يمكنني القول من وجهة أخرى: أن أصل الخلاف في هذا الباب هو تعارض الآثار، وسيق القياس للترجيح بينها.

٧ ـ أخذ الأجرة على الأذان:

قال ابن رشد: «وأمَّا إجارة المؤذن: فإنّ قوماً لم يرو في ذلك بأساً، وقوماً كرهوا ذلك. والذين كرهوا ذلك وحرّموه احتجُّوا بما روي عن عثمان بن أبي العاص..، والذين أباحوه قاسوه على الأفعال غير الواجبة»[1].

(١) المرجع السابق: ٢/١٦٨، ١/٧٩ بتصرف.

ببيان ذلك: أنَّ أصل الخلاف في هذا الباب راجع إلى تعارض القياس مع خبر الواحد.

يتمثل الخبر في قول عثمان بن أبي العاص: «آخر ما عهد إليّ رسول الله ﷺ أن أتخذ مؤذناً لا يأخذ على آذانه أجراً»[1].

أمَّا القياس المعارض لمقتضى هذا الخبر، فهو إلحاق الأَذان بالأفعال غير الواجبة في جواز أخذ الأجرة في كلٍّ منهما.

قال ابن العربي: «الصحيح جواز أخذ الأجرة على الأَذان، والصلاة، والقضاء، وجميع الأعمال الدينية؛ فإنّ الخليفة يأخذ أجرته على هذا كله، وفي كل واحدٍ منهما يأخذ النائب أجره كما يأخذ المستنيب»[2].

ومقتضى هذا الإيراد: الاستدلال بقياس المؤذن على العامل في مقابلة النّص.

فما الخلاصة المذهبية في هذه المسألة؟.

* لا يجوز ـ عند الحنفية ـ أخذ الأجرة على الأَذان والإقامة؛ لأنّهما من الأعمال الواجبة؛ وأخذ الأجرة عليها قد يكون سبباً لتنفير الناس عن الصلاة بالجماعة؛ لأنّ ثقل الأجر قد يمنعهم عن ذلك فيؤدّي إلى الرغبة عن هذه الطاعات.

وهذا القول للمتقدمين من فقهاء الحنفية، أمَّا المتأخرون منهم فقد أفتوا بجواز أخذ الأجرة على الأَذان، والإقامة. . . لانقطاع العطيات من بيت مال المسلمين[3].

---

(١) رواه ابن ماجه: كتاب الأذان والسنة (٣)، باب (٣): السنة في الأذان، رقم (٧١٤)، ورواه الترمذي: كتاب الصلاة، باب (٤١): ما جاء في كراهية أن يأخذ المؤذن على الأذان أجراً، رقم (٢٠٩).

(٢) نقلاً عن: لا نسخ في القرآن: ١٦٥.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٤٣/٤ وما بعدها، مجمع الأنهر: ٣٨٤/٢ وما بعدها، رد المحتار: ٦٠/٢، البحر الرائق: ٢٦٨/١.

وهو اختلاف زمان ومكان لا اختلاف دليل وبرهان، على معنى: أنّ الإفتاء بعدم جواز أخذ الأجرة على الطاعات ارتبط بواقع كانت تصل فيه العطيات تباعاً إلى كلٍّ من تفرغ لتلك القربات، لانتظام بيت المال. فإذا ما فسد الزمان وانتكس بيت المال، فإنّ الأجرة تصبح واجبة؛ لئلا ينصرف النَّاس عن القيام بواجباتهم إلى تأمين معاشهم.

وحجَّة المتقدمين:

١ ـ حديث عثمان بن أبي العاص المتقدم.

٢ ـ وما ورد من أنَّ رجلاً قال لابن عمر: «إنيِّ أحبك في الله، فقال ابن عمر: إنيِّ لأبغضك في الله. فقال: سبحان الله! أحبك في الله، وتبغضني في الله؟ قال: نعم، إنَّك تسأل عن أذانك أجراً»[(١)].

٣ ـ وما روي عن ابن مسعود (رضي الله عنه) أنَّه قال: «أربع لا يؤخذ عليهن أجر: الأذان، وقراءة القرآن، والمقاسم، والقضاء»[(٢)].

٤ ـ وسدّ ذريعة التنفير عن الصلاة؛ لما قد يلحق النّاس من عنت جراء تأمينهم أجرة المؤذن، أو المقيم..[(٣)].

* وقال أئمة المالكية بجواز أخذ الأجرة على الأذان منفرداً أو متبوعاً بالصلاة. وهو المشهور[(٤)].

ومستندهم في ذلك:

---

(١) بنحوه: رواه الصنعاني في «المصنف»، باب البغي في الأذان والأجر عليه: ٤٨١/١، رقم (١٨٥٢) عن ابن عمر، وابن أبي شيبة كما في «مصنفه»: كتاب الأذان والإقامة، باب: من كره المؤذن أن يأخذ على أذانه أجرًا: ٢٨٨/١.

(٢) لم أقف عليه في مظانه.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٤٥/٤.

(٤) انظر: الإشراف: ٦٩/١، عقد الجواهر الثمينة: ١٢٠/١.

(١) ـ إجماع الصحابة:

فقد ضرب أمير المؤمنين عمر (رضي الله عنه) سهاماً لكلّ مؤذن، ولم ينكر عليه أحد، فكان إجماعاً[١].

(٢) ـ وقد يكون مستندهم الشرعي ـ حديث أبي محذورة (رضي الله عنه) الذي قال فيه: «فألقى عليّ رسول الله ﷺ الأذان، فأذّنت، ثمَّ أعطاني حين قضيت التأذين صرّة فيها شيء من فضة»[٢].

(٣) ـ وأنّ الإمام الأعظم يأخذ رزقه من بيت المال، ونيابته أفضل من نيابة المؤذنين، فكان أحرى أن يعطى المؤذن أجره[٣].

* أمَّا عند الشافعية، فإن وجد من يتطوع بالأذان فلا يجوز الاستئجار؛ لانتفاء المصلحة التي وضع لأجلها بيت المال. فإن لم يوجد المتطوِّعون فلا بأس بتعيين من يطلب رزقاً.

قال الشافعي: «أحب أن يكون المؤذنون متطوِّعين، وليس للإمام أن يرزقهم وهو يجد من يؤذن متطوِّعًا ممَّن له أمانة، إلاّ أن يرزقهم من ماله. فإن لم يجد فلا بأس أن يرزق مؤذناً، ولا يرزقه إلاَّ من خمس الخمس سهم رسول الله ﷺ ولا يجوز أن يرزقه من غيره من الفيء...»[٤].

فالأصل عند الشافعية أن لا يأخذ المؤذن أجراً؛ وأنّ على الإمام أن يلتزم ذلك؛ لأنّه في بيت المال كوصي اليتيم. فكما لا يجوز للوصي على

---

(١) انظر: الإشراف: ٦٩/١.

(٢) هذا جزء من حديث طويل، أخرجه أحمد: ٤٠٩/٣، ورواه ابن ماجه: كتاب الأذان والسنة (٣)، باب (٢): الترجيع في الأذان، رقم (٧٠٨)، ورواه النسائي: كتاب الأذان (٧)، باب (٥): كيف الأذان، رقم (٦٣١).

(٣) انظر: الإشراف: ٦٩/١.

(٤) الأم: ٦٥/٢ بتصرف، وانظر: المجموع: ١٣٤/٣ وما بعدها، الحاوي: ٦٠/٢.

مال اليتيم أن يستأجر عليه إذا وجد من يعمل في مال اليتيم متبرعاً، كذلك لا يجوز للإمام أن يستأجر مؤذناً إذا وجد من يتبرع بذلك. أمَّا في حالة عدم الوجود فجائز له ذلك، وبالتالي يحمل عندهم حديث عثمان بن أبي العاص على الندب[1].

* وذهب الحنابلة إلى عدم جواز أخذ الأجرة على الأذان في أظهر الروايتين متعلقين في ذلك:

(١) - بحديث عثمان (رضي الله عنه).

(٢) - وبأنَّ الأذان قربة لفاعله، ولا يصح إلاّ من مسلم؛ فلم يجز أخذ الأجرة عليه كالإمامة[2].

وإن لم يوجد متطوِّع بالأذان، جاز للإمام أن يرزق من بيت المال من يقوم بذلك؛ لئلا تتعطل الشعائر[3].

وجماع القول: «أنَّ الاكتفاء في تخريج هذه المسألة على تعارض القياس مع خبر الخاصة، تعارضه تلك الاستدلالات التي استشهد بها المخالف لمقتضى الخبر، حيث ساق لقياسه أصولاً شهدت له بالاعتبار، وأهّلته لمناهضة الأثر.

٨ - هل فرض المجتهد في القبلة الإصابة أو الاجتهاد؟.

لاشك في أنّ التوجه نحو البيت شرط من شروط صحَّة الصلاة. وأنّ الفرض في حق من أبصر البيت هو التوجه إلى عينه. وذلك قدر قد اتفق عليه الفقهاء[4].

ولكن عباراتهم اختلفت في المجتهد في القبلة: هل فرضه الإصابة أو الاجتهاد فقط؟.

---

(١) انظر: المجموع: ١٣٤/٣ وما بعدها.

(٢) انظر: المغني: ٥١٧/١، ٥١٨.

(٣) انظر: المغني: ٥١٨/١.

(٤) انظر: بداية المجتهد: ٨٠/١، بدائع الصنائع: ٣٠٨/١، المغني: ٦٠٠/١.

ـ خلاصة القول في هذه المسألة:

* قال أبو حنيفة، وأصحابه: الفرض في القبلة التحري والاجتهاد، ومن تحرى القبلة فأخطأ، فلا إعادة عليه أبداً، إذا ظهر له ذلك.

كذلك إذا صلى مكلَّف على اجتهاد، ثمَّ بان له بعد ركعة أنّه أخطأ القبلة، فإنّه يصرف وجهه فيما بقي من صلاته إلى القبلة، وصلاته صحيحة. حتى إذا أتمّ الصلاة ثمَّ علم بذلك، فلا إعادة عليه[1].

واحتجُّوا:

(١) ـ بحديث عامر بن ربيعة: الذي قال فيه: «كنَّا مع رسول الله ﷺ في ليلة ظلماء في سفر، فخفيت علينا القبلة، فصلى كلّ واحد منَّا إلى وجه وعلمنا، فلمَّا أصبحنا فإذا نحن قد صلينا إلى غير القبلة، فسألنا رسول الله ﷺ فقال: «**مضت صلاتكم**، ونزلت ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾»[2].

(٢) ـ وبأنَّ المفروض هو المقدور عليه، وإصابة العين لا قدرة للمكلَّف عليها، فلا يكون ذلك مفروضاً عليه[3].

* وذهب مالك إلى مثل ما قالت به الحنفية إلاّ أنه استحب الإعادة في الوقت لمن استدبر القبلة، أو شرّق، أو غرّب جداً. أمَّا إن خرج الوقت، فلا إعادة عليه.

قال ابن عبدالبر: «فجملة قول مالك وأصحابه: أنّ من صلى مجتهداً على قدر طاقته طالباً للقبلة باجتهاده يؤمُّ ناحيتها إذا خفيت عليه، ثمَّ بان له

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٣٠٨/١ وما بعدها، مجمع الأنهر: ٨٣/١، رد المحتار: ١١١/٢، ١١٢، حاشية الطحطاوي: ١٩٧/١، ١٩٨، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق: ١٠٠/١.

(٢) (تقدم تخريجه).

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٣٠٩/١.

بعد صلاته أنّه قد استدبرها، أو شرّق، أو غرّب جداً، فإنّه يعيد صلاته في الوقت، فإن خرج الوقت فلا إعادة عليه»[1].

ودليلهم في ذلك:

(١) ـ قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥].

قال القاضي عبدالوهاب: «مفهومه حصول الإجزاء على أيِّ وجه وقع الاستقبال»[2].

(٢) ـ وقول عامر بن ربيعة في حديث المتقدم.

(٣) ـ وقوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان**»[3].

* أمّا عند الشافعية: فإنَّ الفرض عندهم وجوب إصابة القبلة، حتى إذا صلّى ثمَّ تبيّن له أنّه أخطأ أعاد الصلاة أبداً.

قال النووي: «وقد ذكرنا أنّ الصحيح عندنا أنَّ الواجب إصابة عين الكعبة. . .»[4].

تمسك الشافعية بما يلي:

(١) ـ بحديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ «أنّ رسول الله ﷺ لما دخل الكعبة خرج فصلى إليها.

---

(١) الاستذكار: ٢١٦/٧.

(٢) الإشراف: ٧٠/١.

(٣) بلفظه: ذكره السيوطي في «الدرر المنتشرة في الأحاديث المنتشرة» صفحة ١٢٣، رقم ٢٣٤، والفتني في «تذكرة الموضوعات»، باب: فضل أمته وإجماعهم وتجديد دينهم في كل مائة صفحة (٩١)، والسخاوي في «المقاصد الحسنة»، رقم (٥٢٨). وبنحوه: بلفظ: «إن الله وضع عن أمتي الخطأ والنسيان»، رواه ابن ماجه: كتاب الطلاق (١٠)، باب (١٦): طلاق المكره والناسي، رقم (٢٠٤٥) عن ابن عباس.

(٤) المرجع السابق: ٢٠٣/٣، وانظر: الأم: ١٠٣/٢، الحاوي: ٧١/٢.

وقال: «**هذه القبلة**»[1].

ووجه الدلالة فيه: أنّ النبي ﷺ لم يفرق في تعيين القبلة بين الحاضر والغائب عنها. وأنّه حديث يوافق قول الله تعالى: ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِۚ وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤].

لأنّه لم يفرّق فيهما بين حال المشاهدة والغيبة[2].

(٢) ـ وبالقياس:

وهو تشبيه الجهة بوقت الصلاة، لأنّه تمّ الإجماع على أنَّ الفرض في الوقت هو الإصابة، وأنّه إن بان للمكلّف أنّه صلى قبل الوقت أعاد أبداً. إلاّ خلافا شاذاً عن ابن عباس وغيره.

ووجه التماثل بينهما: أنَّ هذا ميقات وقت، وتلك ميقات جهة[3].

* واختلفت الرواية عن الإمام أحمد ـ رحمه الله ـ فنسب إليه قولان:

فروى عنه: أنَّ الفرض هو الاجتهاد إلى جهة الكعبة، بدليل قول أبي هريرة (رضي الله عنه) قال رسول الله ﷺ: «**ما بين المشرق والمغرب قبلة**»[4].

---

(١) بنحوه: أخرجه أحمد: ٢٠٨/٥، وبنحوه: رواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٦٨): استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره، رقم (١٣٣٠)، ورواه النسائي: كتاب المناسك (٢٤)، باب (١٣٣): موضع الصلاة من الكعبة، رقم (٢٩١٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٣٠٨/١، المجموع: ٢٠٣/٣.

(٣) انظر: بداية المجتهد: ٨١/١.

قال الدمشقي ـ مفرقا بين الجهة والوقت ـ: «إنَّ الوقت معلوم مشاهد من غير اجتهاد، لأنّه يتوصل إلى علم ذلك بطريق المشاهدة، فإذا اجتهد فصلى قبله لم يجزه، وليس كذلك القبلة فإنّ طريق العلم بها الاجتهاد، فإذا اجتهد فقد فعل ما لزمه فأجزأه. وأيضاً فإنّ علمه بأنّه صلى إلى غير القبلة باجتهاد أيضاً، فلم يكن هذا الاجتهاد أولى مما تقدَّم». الفروق الفقهية: ١٣٨.

(٤) رواه الترمذي: كتاب الصلاة، باب (١٣٩): ما جاء أن ما بين المشرق والمغرب قبلة، رقم (٣٤٢) عن أبي هريرة، وابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (٥٦): القبلة، رقم (١٠١١) عن أبي هريرة، والبيهقي في «السنن الكبرى»، باب: من طلب باجتهاده جهة الكعبة، ٩/٢، والحاكم في «المستدرك»: ٢٠٥/١.

وقيل: «إنَّ الفرض هو إصابة العين؛ لقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾ [البقرة: ١٤٤]، ولأنّه يجب على المكلَّف التوجه إلى الكعبة فلزمه التوجه إلى عينها كالمعاين»[١].

والحاصل: أنَّ الفتوى في هذه الجزيئة تردَّدت بين ترجيح خبر الواحد أو القياس، وأنّ المتعلق بما خالف السنّة لم يكتف بالقياس لإثبات مذهبه، بل تمسك بما يعضده من ظواهر وعمومات.

٩ ـ حكم قتل العقرب والحيّة في الصلاة:

عن أبي هريرة (رضي الله عنه): «أنَّ النبي ﷺ أمر بقتل الأسودين[٢] في الصلاة، العقرب والحية»[٣].

يدلُّ الحديث على جواز قتل الحيّة والعقرب في الصلاة من غير كراهة. وهو مذهب جمهور العلماء[٤].

وخالف في ذلك جماعة فقالوا بكراهة قتلهما في الصلاة[٥]، وعوّلوا على القياس المخالف للخبر.

قال ابن رشد: «وأمَّا التروك المشترطة في الصلاة، فاتفق المسلمون على أنَّ منها قولاً، ومنها فعلاً، فأمَّا الأفعال فجميع الأفعال المباحة التي

---

(١) انظر: المغني: ١/٦٠٠ وما بعدها، شرح الزركشي: ١/٥٣٢، ٥٣٣.

(٢) قال البنا: «تسمية الحيّة والعقرب بالأسودين من باب التغليب، ولا يسمى بالأسود في الأصل إلاّ الحيَّة» بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني: ٤/١١٣.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (١٦٩): العمل في الصلاة، رقم (٩٢١)، والنسائي: كتاب السهو (١٣)، باب (١٢): قتل الحية والعقرب في الصلاة، رقم (١٢٠١)، وابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١٤٦)، ما جاء في قتل الحية والعقرب في الصلاة، رقم (٣٩٠).

(٤) انظر: حاشية الطحطاوي: ١/٢٧٤، بدائع الصنائع: ١/٥١١، مجمع الأنهر: ١/١٢٦، المغني: ٢/٢٢١، بداية المجتهد: ١/٨٦، بلوغ الأماني من أسرار الفتح الرباني: ٤/١١٤.

(٥) انظر: المغني: ٢/٢١١، بلوغ الأماني: ٤/١١٤.

ليست من أفعال الصلاة، إلاّ قتل العقرب والحيَّة في الصلاة، فإنهَّم اختلفوا في ذلك لمعارضة الأثر في ذلك للقياس»[1].

وعليه: فإنَّ سبب الخلاف معارضة القياس للخبر. أمَّا الخبر فقد تقدَّم، وأمَّا القياس، فمقتضاه بطلان صلاة القاتل للحيَّة والعقرب قياساً على جميع الأفعال المباحة التي ليست من أفعال الصلاة.

ويشهد لقياس المانعين:

(١) ـ قول الله تعالى ﴿وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

ووجه الاستدلال بها: أنّ الله تعالى أمر المكلَّفين بالقنوت في الصلاة، والخشوع فيها. وحديث قتل العقرب يخالف مقتضى الآية؛ لأنَّ أصل القنوت في اللغة الدوام على الشيء، أي الدوام على الخشوع، والقتل ليس من أفعال الصلاة، فلا يجوز فيها.

هذا على القول بأنَّ معنى القنوت هو الخشوع[2].

(٢) ـ قوله ﷺ: «**إنّ في الصلاة لشغلاً**»[3].

قال البنا: «واستدل المانعون من ذلك، إذا بلغ إلى حدّ الفعل الكثير كالهادوية، والكارهون له كالنخعي بحديث: «**إنَّ في الصلاة لشغلاً**»...»[4].

قال: «ويجاب عن ذلك بأن حديث الباب خاص فلا يعارضه ما ذكره المانعون؛ وهكذا يقال في كلّ فعل كثير ورد الإذن به. وكلّ ما كان كذلك، ينبغي أن يكون مخصصاً لعموم أدلة المنع»[5].

---

(١) المرجع نفسه: ٨٦/١.

(٢) انظر: أحكام القرآن: ابن العربي: ٢٢٦/١، تفسير القرطبي: ٢١٤/٣

(٣) أخرجه أحمد «٣٧٦/١» عن عبدالله بن مسعود، ورواه البخاري، كتاب العمل في الصلاة، باب (٢): ما ينهى من الكلام في الصلاة، رقم (١١٩٩)، وفي باب (١٥): لا يرد السلام في الصلاة، رقم (١٢١٦)، ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب: تحريم الكلام في الصلاة، ونسخ ما كان من إباحة، رقم (٥٣٨). وفي روايتي البخاري ومسلم (شغلاً) بدل (لشغلاً).

(٤) المرجع نفسه: ١١٤/٤.

(٥) المرجع نفسه: ١١٤/٤.

١٠ ـ حكم التشهد:

اختلف فقهاء الأمصار في حكم التشهد على أقوال؛ فمنهم من أوجبه، ومنهم من ذهب إلى أنَّه سنَّة.

وسبب اختلافهم معارضة القياس لظاهر الآثار.

قال ابن رشد: «اختلف الفقهاء في وجوب التشهد؛ فذهب مالك، وأبو حنيفة، وجماعة إلى أنَّ التشهد ليس بواجب، وذهبت طائفة إلى وجوبه، وبه قال الشافعي وأحمد وداود. وسبب اختلافهم معارضة القياس لظاهر الآثار»[١].

تفصيل ذلك فيما يلي:

* قال أبو حنيفة وأصحابه: بأنَّ التشهد ليس فرضاً. وهو مذهب مالك، وأحمد في رواية[٢].

ومن حجَّتهم:

(١) ـ أنَّ رسول الله ﷺ لم يخرج أبداً من صلاة إلاَّ بالتسليم، حيث قال: «**تحريمها التكبير وتحليلها التسليم**»[٣].

(٢) ـ ما روي من أنَّ النبي (عليه السلام): «صلَّى بهم الظهر، فَقَامَ في الركعتين الأوليين لم يجلس، فقام النَّاس معه، حتى إذا قضى الصلاة وانتظر

---

(١) بداية المجتهد: ٩٣/١، الاستذكار: ٢٨٢/٤ وما بعدها، إكمال إكمال المعلم: ٣٨٧/٢، فتح الباري: ٣٦١/٢، بدائع الصنائع: ٥٠١/١، تبيين الحقائق: ١٠٦/١، المجموع: ٤٤٣/٣، ٤٤٤، مغني المحتاج: ٣٧٧/١، الحاوي: ١٣٥/٢، ١٣٦، المغني: ٩٧/٢، شرح الزركشي: ٥٨٦/١.

(٢) المراجع نفسها.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الطهارة (١)، باب (٣١): فرض الوضوء، رقم (٦١) عن علي، وفي كتاب الصلاة (٢)، باب (٧٤): الإمام يحدث، رقم (٦١٨)، وابن ماجه: كتاب الطهارة وسننها (١)، باب (٣): مفتاح الصلاة الطهور، رقم (٢٧٥)، والترمذي: كتاب أبواب الطهارة، باب (٣): ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور، رقم (٣) عن علي.

النَّاس تسليمه كبَّر وهو جالس، فسجد سجدتين قبل أن يسلِّم، ثمَّ سلَّم»[1].

ووجه الدلالة فيه: أنَّ التشهد لو كان واجبا لرجع إليه ﷺ.

(٣) ـ ومن أدلتهم حديث المسيء لصلاته[2].

ووجه التمسك به: أنَّ النبي ﷺ لم يذكر التشهد للأعرابي الذي علَّمه الصلاة. وهو ما ينفي عنه صفة الوجوب[3].

(٤) ـ القياس:

قال ابن رشد: «يقتضي القياس إلحاق التشهد بسائر الأركان التي ليست بواجبة في الصلاة؛ لاتفاقهم على وجوب القرآن، وأنَّ التشهد ليس بقرآن»[4].

(٥) ـ ولأنَّ التشهد من الأذكار التي لا يجهر بها بحال، فلا يكون واجباً كدعاء الإفتتاح.

قال أبو عمر: «ولأنّه (أي التشهد) ذكر، ولا شيء من الذكر واجب غير تكبيرة الإحرام، وقراءة أمّ القرآن، والتسليم»[5].

* بينما ذهب الشافعي وأصحابه، وأحمد في رواية، وداود، إلى أنَّ التشهد فرض لا تصحُّ الصلاة بدونه. وهو قول عمر (رضي الله عنه) ونافع وغيرهما.

---

(١) بنحوه: رواه البخاري: كتاب السهو (٢٢)، باب (١): ما جاء في السهو إذا قام من ركعتي الفريضة، رقم (١٢٢٤) عن عبدالله بن بحينة، ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب (١٩): السهو في الصلاة والسجود له، رقم (٥٧٠).

(٢) أخرجه البخاري من عدّة طرق: كتاب الأذان (١٠)، باب (٩٥): وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلّها؛ في الحضر والسفر، وما يجهر فيها وما يخافت، رقم: (٧٥٧، ٧٩٣، ٦٢٥١، ٦٢٥٢، ٦٦٦٧).

(٣) انظر: إكمال إكمال المعلم: ٣٨٧/٢، المجموع: ٤٤٣/٣.

(٤) المرجع نفسه: ٩٣/١.

(٥) المرجع نفسه: ٣٨٣/٤، وانظر: فتح الباري: ٣٦١/٢، الحاوي: ١٣٥/٢.

ومن الأدلَّة التي تمسكوا بها:

(١) ـ حديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ أنّه قال: «كان رسول الله ﷺ يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن»[١].

وهو يقتضي وجوب التشهد كوجوب القرآن.

(٢) ـ وقول ابن مسعود (رضي الله عنه): «كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد: السلام على الله قبل عباده، السلام على جبريل، السلام على ميكائيل، السلام على فلان، فقال النبي ﷺ: **«لا تقولوا السلام على الله؛ فإنَّ الله هو السلام، ولكن قولوا: التحيات لله...»** الحديث[٢].

وفيه دليلان:

(أ) ـ ففي قوله: «كنَّا نقول قبل أن يفرض علينا...» دلالة واضحة على أنّه أصبح فرضاً.

(ب) ـ وفي قوله: **«ولكن قولوا...»** دليل على وجوب التشهد؛ لأنَّه أمر، والأمر يقتضي الوجوب[٣].

(٣) ـ ولأنّ النبي ﷺ تشهد وقال: **«صلوا كما رأيتموني أصلي»**[٤].

---

(١) أخرجه أحمد: ٣١٥/١، ورواه مسلم: كتاب الصلاة (٤)، باب (١٦): التشهد في الصلاة، رقم (٤٠٣)، ورواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (٢٤): ما جاء في التشهد، رقم (١١٧٣).

(٢) رواه بنحوه: البخاري: كتاب الأذان، باب (١٤٨): التشهد في الآخرة، رقم (٨٣١)، وفي باب (١٥٠): ما يتخير من الدعاء بعد التشهد في الصلاة، رقم (٤٠٢)، ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (١٨٢): التشهد، رقم (٩٦٨)، وابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (٢٤): ما جاء في التشهد، رقم (٨٩٩).

(٣) انظر: مغني المحتاج: ٣٧٧/١، المجموع: ٤٤٤/٣.

(٤) رواه البخاري: كتاب الأذان، باب (١٨): الأذان للمسافر إذا كانوا جماعة والإقامة، رقم (٦٣١) عن مالك بن الحويرث، والبيهقي في «السنن الكبرى»: باب: من سها فترك ركناً عاد إلى ما ترك، ٣٤٥/٢، وابن عبدالبر في «التمهيد»: ١١٧/٥.

(٤) ـ ولأنّ أدلَّة المخالف ليست صريحة في دلالتها حتى تقدَّم[١].

وعليه: فإنَّ الفريق الأوَّل لم يقتصر على القياس لنصرة مذهبه، بل ساق حججاً نقلية، اتفقت في مضمونها ومقتضى القياس، فقويت حجَّتهم في مقابلة الأدلَّة التي أوردها أرباب المذهب الثاني.

١١ ـ محل التكبير بعد القيام:

اختلفت عبارات الفقهاء في محل التكبير عند النُّهوض من السجدة الثانية، فمنهم من قال بالتكبير حال النُّهوض، ومنهم من قال: لا يكبر المصلي حتى يستوي قائماً.

والخلاف في هذه المسألة بين الجمهور والمالكية.

قال ابن قدامة: «إذا قضى سجدته الثانية نهض للقيام مكبِّراً . .»[٢].

وقال الماوردي: «إذا فرغ من التشهد الأوَّل، وأراد القيام إلى الثالثة قام مكبراً»[٣].

وفي المذهب المالكي: لا يكبر حال النُّهوض، بل بعد الاستواء قائماً.

قال في المدونة: «وإذا قام في الجلسة الأولى لم يكبر في حال القيام حتى يستوي قائماً . .»[٤].

قال ابن الحاجب: «والسنة والتكبير حين الشروع إلاّ في قيام الجلوس، فإنّه بعد أن يستقل قائماً»[٥].

---

(١) انظر: مجموع: ٤٤٤/٣، الحاوي: ١٣٦/٢.
(٢) المغني ٩٢/٢، وانظر: شرح الزركشي: ٥٥٣/١.
(٣) المرجع السابق: ١٣٤/٢.
(٤) ٧٠/١.
(٥) جامع الأمهات: ٩٨، وانظر: المنتقى: ١٤٣/١، مواهب الجليل: ٥٤٠/١، الكافي في فقه المدينة: ٢٠٣/١.

ومن أدلَّة المالكية:

القياس:

قال ابن حجر: «ووجه بعض أتباع بأنَّ تكبير الافتتاح بعد القيام فينبغي أن يكون هذا نظيره من حيث أنَّ الصلاة فرضت أولاً ركعتين ثمَّ زيدت الرباعية، فيكن افتتاح المزيد كافتتاح المزيد عليه»(1).

قلت: ومن الأصول التي يقوِّي قياس المالكية:

(1) ـ ما روي عن رسول الله ﷺ من أنّه «ما كبر من اثنتين حتى اعتدل قائما»(2).

(2) ـ عمل أهل المدينة:

قال ابن الحاجب: «والسنّة التكبير حين الشروع إلاّ في قيام الجلوس، فإنّه بعد أن يستقل قائماً للعمل»(3).

وقال في أسهل المدارك: «يستحب أن لا يكبر في حال قيامه من الجلوس الأوَّل الذي بعد ركعتين حتى يستقل قائماً لعمل أهل المدينة بذلك»(4).

١٢ ـ القهقهة في الصلاة:

اختلف العلماء في الضحك في الصلاة إن كان بقهقهة؛ وذلك لورود الخبر فيه على خلاف القياس. فقد جاء في الأثر: أنّ أعرابياً وقع في بئر، فضحك بعض الصحابة، فلمّا فرغ رسول الله ﷺ عن الصلاة، قال: **«من**

---

(1) فتح الباري: ٢/٢٥٤، وانظر: الإشراف: ١/٨٧.

(2) بنحوه أخرجه أبو داود: كتاب الصلاة، باب: افتتاح الصلاة: رقم (٧٣٠)، وابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة، باب: إتمام الصلاة، رقم (١٠٦١)

(3) المرجع نفسه: ٩٨.

(4) ١/٢٢٢ بتصرف.

ضحك منكم قهقهة، فليعد الوضوء والصلاة جميعا»[1].

وأمّا القياس المخالف: فإنّه يقتضي التسوية بين جميع محالّ الناقض الشرعي؛ على معنى أنَّ القهقهة لو كانت ناقضاً لنقض في الصلاة وغيرها كالحدث مثلاً[2].

ولتهذيب هذه المسألة لا بدَّ من إيراد خلاصة فقهية، وجملة من استدلالات القوم:

* ذهب أئمة العراق إلى وجوب الوضوء من القهقهة داخل الصلاة دون خارجها. وهو قول الحسن البصري، والنخعي، والثوري[3]، واحتجوا بالأدلَّة التالية:

(١) - بقوله ﷺ: **«من ضحك منكم قهقهة، فليعد الوضوء والصلاة جميعا»**[4].

(٢) - وبما روي عن عمران بن حصين عن النبي ﷺ أنّه قال: **«الضحك في الصلاة قرقرةً تبطل الصلاة والوضوء»**[5].

ولما كانت هذه النُّصوص مخالفة لمقتضى القياس، حملها فقهاء الحنفية على ما وردت فيه، فأوجبوا انتقاض الوضوء بالقهقهة في صلاة ذات ركوع وسجود، وأبقوا ما وراء ذلك على أصل القياس[6].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: عمدة الحواشي: ٢٧٧، المجموع: ٧١/٢، بدائع الصنائع: ١٣٦/١، المغني: ٢٣٣/١.

(٣) انظر: المغني: ٢٣٣/١، المجموع: ٧٠/٢، تبيين المسالك شرح تدريب السالك: ١٦٢/١.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) بمعناه وبلفظ: «من ضحك في الصلاة قرقرة فليعد الوضوء والصلاة»، رواه الدارقطني: كتاب الطهارة، باب (٥٨): أحاديث القهقهة في الصلاة وعللها، رقم (٦٠٢) عن عمران بن حصين، وبنحوه: ذكره ابن الجوزي في: «العلل المتناهية»: ٣٧١/١.

(٦) انظر: بدائع الصنائع: ١٣٦/١، تبيين الحقائق: ١٤٨/١.

* وقال الجمهور بعدم انتقاض الطهارة بقهقهة المصلي. وهو مذهب مأثور عن ابن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وجابر... وغيرهم[1].

ومن حجج هؤلاء:

(١) ـ ما روي عن جابر (رضي الله عنه) أنّ النبي ﷺ قال: «**الضحك ينقض الصلاة؛ ولا ينقض الوضوء**»[2].

(٢) القياس:

أمّا تمسكهم بالقياس فمن وجوه عدّة:

ـ **أحدها**: أنَّ القهقهة معنى لا يبطل الوضوء خارج الصّلاة، فيجب أن لا يبطله داخلها قياساً على الكلام.

ـ **ثانيها**: كما أنّ إلحاق هذا المعنى بالحدث يقتضي إبطال الوضوء في جميع الأحوال والهيئات.

ـ **ثالثها**: أنَّ علَّة نقض الطهارة هي خروج النَّجاسة، وليس في القهقهة ما ينفي صفة الطهارة، فلا تكون ناقضاً[3].

(٣) ـ قولهم: إنَّ نواقض الوضوء محصورة، وهي ثابتة شرعاً، بخلاف النَّقض بالقهقهة؛ فإنّه لم يرد فيه شيء صحيح.

قال النووي: «وأمّا ما نقلوه عن أبي العالية ورفقته، وعن عمران وغير ذلك ممّا رووه، فكلّها ضعيفة واهية باتفاق أهل الحديث، ولم يصح في هذه المسألة حديث. وقد بيّن البيهقي وغيره وجوه ضعفها بياناً شافياً...»[4].

---

(١) انظر: المجموع: ٧٠/٢، المغني: ٢٣٣/١، شرح مختصر الروضة: ٢٣٩/٢، كشف الأسرار: ٧٠٧/٢، بداية المجتهد: ٢٩/١.

(٢) أخرجه الدارقطني: كتاب الطهارة: ١٨٢/١، رقم (٦٤٨) عن جابر.

(٣) انظر: عمدة الحواشي: ٢٧٧، المغني: ٢٣٣/١، المجموع: ٧١/٢، بداية المجتهد: ٢٩/١.

(٤) المرجع نفسه: ٧١/٢.

ـ **والقدر المفيد من هذا العرض:**

أولاً: أنَّ في أخذ الحنفية بهذا الخبر ردّاً لتلك الحملة التي وصفت أهل العراق بالرأي، وإهدار الأخبار.

قال صاحب إفاضة الأنوار: «وحديث القهقهة، وإن كانت رواية معبد الجهني وأنّه غير معروف بالفقه، فقد عمل به كثير من الصحابة والتابعين، فقدّم على القياس، على أنّ الحق تقديمة عندنا على القياس مطلقاً، وبه يبطل قول المتعصبين أنَّ الحنفية أصحاب الرأي»[1].

ثانياً: وأنّ المخالف لحديث القهقهة لم يكتف بالقياس لنصرة مذهبه، بل دعّم اجتهاده بجملةٍ من الاستدلالات، وطعن في حجَّة قرينه نقلاً وعقلاً.

١٣ ـ سجود السّهو:

اختلف العلماء في مواضع سجود السّهو على أقوال:

ـ فذهبت الحنفية إلى أنَّ محلّه المسنون بعد السّلام، ودون التفريق فيه بين إدخال زيادة في الصلاة أو نقصان فيها[2].

واقتصر الشافعي فيه على القبلي في الزيادة والنقصان. ونقلت هذه الرواية عن الإمام أحمد أيضاً[3].

وفرّقت المالكية بين حالين، فقالت: إن كان يسجد للنقصان فقبل السلام، وإن كان يسجد للزيادة فبعد السلام. وهذا مذهب مأثور عن الإمام ابن حنبل في إحدى رواياته[4].

---

(١) ١٩٦.

(٢) انظر: مجمع الأنهر: ١٤٧/١، بدر المنتقى شرح الملتقى: ١٤٧/١، رد المحتار: ٥٤٠/٢، تبيين الحقائق: ١٩٢/١، حاشية الطحطاوي: ٣١٠/١، بدائع الصنائع: ٤١٥/١.

(٣) انظر: الحاوي: ٢١٤/٢، مغني المحتاج: ٤٣٤/١، المجموع: ٤٢/٤، موسوعة الإمام الشافعي: ٢٣١/٢.

(٤) انظر: بداية المجتهد: ١٣٩/١، الإشراف: ٦٨/١، جامع الأمهات: ١٠١.

وجملة قول أحمد وأصحابه: أنّ السجود قبل السلام إلاّ في الموضعين اللذين ورد فيهما نص بسجودهما بعد السلام، وهما إذا سلَّم من نقص، أو تحرَّى الإمام، فبنى على غالب ظنه[1].

وقد يحمل منشأ الخلاف بين المذاهب الفقهية على مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد؛ لأنّ القياس يقتضي السجود قبل السلام؛ لأنّ سجود السّهو شرع لجبر الفوائت، والجابر يقوم مقام الفائت في الصلاة[2].

وأمَّا الخبر المعارض: فهو ما ثبت عن النبي ﷺ من أنّه سجد بعد السلام في حديث ذي اليدين[3]، وحديث ثوبان[4].

وبعد هذا التأصيل وحكاية الألفاظ، لابدَّ من بسط الأدلَّة والمدركات:

* احتجَّ فقهاء الحنفية بما يلي:

(١) ـ حديث ثوبان (رضي الله عنه) عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**لكلّ سهوٍ سجدتان بعد السلام**»[5].

فلم يفرّق فيه رسول الله ﷺ بين زيادة أو نقصان.

(٢) ـ وبما روي عن عمران بن حصين، والمغيرة بن شعبة، وسعد بن أبي وقاص ـ رضي الله عنهم ـ أنّ النبي ﷺ: «**سجد للسهو بعد السلام**»[6].

---

(١) انظر: المغني: ٢٣٥/٢ وما بعدها، شرح الزركشي: ١٦/٢، ١٧.

(٢) انظر: عمدة الحواشي: ٢٧٧.

(٣) (تقدم تخريجه).

(٤) عن ثوبان قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «في كل سهو سجدتان، بعد ما يسلم» [هذه رواية ابن ماجه]، وبنحوه رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٢٠١): من نسي أن يشهد وهو جالس، رقم (١٠٣٨)، ورواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥): باب (١٣٦): ما جاء فيمن سجدهما بعد السلام، رقم (١٢١٩).

(٥) تقدم تخريجه.

(٦) بمعناه: أخرجه أحمد: ٢٠٥/١ عن عبدالله بن جعفر، ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (١٩٩): من قال بعد التسليم، رقم (١٠٣٣) عن عبدالله بن جعفر، والنسائي: كتاب السهو (١٣)، باب (٢٥): التحري، رقم (١٢٤٧)، ورواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١٣٦): ما جاء فيمن سجدهما بعد السلام، رقم (١٢١٨) عن ابن مسعود، وبمعناه عن أبي هريرة: رواه النسائي: كتاب السهو (١٣)، باب (٢٣): ذكر الاختلاف على أبي هريرة في السجدتين، رقم (١٢٣٢).

(٣) ـ وبما روي عن النبي ﷺ أنّه قال: «**من شك في صلاته فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً، فليتحر أقرب ذلك إلى الصواب، وليبن عليه، وليسجد سجدتين بعد السلام**»[١].

(٤) ـ وبما رواه أبو هريرة ـ في قصة ذي اليدين ـ: «أنَّ رسول الله ﷺ بنى على صلاته، وسجد للسَّهو بعد السلام»[٢].

(٥) ـ وبأنَّ سجود السَّهو إنَّما شرع بعد محل النقصان لينوب عن جميع السّهو، فاقتضى فعله بعد السلام لتصحّ نيابته عن جميع السَّهو.

قال الكاساني: «آخر سجود السّهو عن محل النقصان بالإجماع، وكان ذلك لمعنى، وهذا المعنى يقتضي التأخير عن السلام، وأنّه لو أدّاه هناك ثمَّ سها مرة ثانية وثالثة ورابعة يحتاج إلى أدائه في كلّ محل، وتكرار سجود السَّهو في صلاة واحدة غير مشروع، فأخَّر إلى وقت السلام احترازاً عن التكرار، فينبغي أن يؤخِّر أيضاً عن السلام؛ حتى أنّه لو سها عن السَّهو لا يلزمه أخرى؛ فيؤدي إلى التكرار»[٣].

* ووجه قول الإمام الشافعي:

(١) ـ فما روي عن عبدالله بن بحينة من: «أنّ النبي ﷺ سجد للسَّهو قبل السلام»[٤].

(٢) ـ وما روي عن أبي سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ أنّه قال: «**إذا شك أحدكم في صلاته، فلم يدر أثلاثاً صلّى أم أربعاً فليبن على ما استيقن، ويسجد سجدتي السّهو قبل السّلام**»[٥].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) المرجع السابق: ٤١٧/١ بتصرف، الحاوي: ٢١٤/٢.

(٤) بمعناه: رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (١٩٨): من قال: يتم على أكبر ظنه، رقم (١٠٣١) عن محمد بن مسلم، رقم (١٠٣٢)، وبمعناه: رواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١٣٥): ما جاء في سجدتي السهو قبل السلام، رقم (١٢١٦) عن أبي هريرة.

(٥) بنحوه: أخرجه أحمد: ٨٣/٣، ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، =

(٣) ـ ومن حجج الشافعية: القياس:

قال الماوردي ـ مستعرضاً الأدلّة ـ: «ولأنّه سجود لو فعله في الصلاة، سجد عند موجبه؛ فوجب أن يكون محله في الصلاة قياساً على سائر سجدات الصلاة»[١].

كما أنَّ العلة في سجود السَّهو، هي جبران النّقص، وكلّ ما كان وصفه كذلك ينبغي أن يكون محله قبل الخروج من الصلاة.

قال الكنكوهي: «يقتضي القياس أن يسجد قبل السلام؛ لأنّه يجبر الفوائت، والجابر يقوم مقام الفائت في الصلاة...»[٢].

* أمَّا فقهاء المالكية، فإنّهم سلكوا مسالك الجمع بين الأقوال والأدلَّة. فقد حملوا الأحاديث التي أوردتها الحنفية على حال الزيادة، وحملوا أدلّة الشافعية على حال النقصان قال ابن رشد الحفيد: «وأمَّا من ذهب مذهب الجمع فإنَّه قال: إنّ هذه الأحاديث لا تتناقض، وذلك أنّ السجود فيهما بعد السلام إنَّما هو في الزيادة والسجود قبل السلام في النقصان.. وذلك أولى من حمل الأحاديث على التعارض»[٣].

* وتعلق فقهاء الحنابلة: بما ثبت عن النبي ﷺ وقالوا بوجوب المصير إليه والعمل به من غير ترك لشيء منه. فلمَّا ثبت عن الشارع السجود قبل السلام وبعده في أحاديث صحيحة، فينبغي أن لا يترك شيء من ذلك إلاَّ لعارض مثله، أو أقوى منه[٤].

= باب (١٩): السهو في الصلاة والسجود له، رقم (٣٨٩)، وبمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ، رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (١٩٧): إذا شك في الثنتين والثلاث من قال: يلغي الشك، رقم (١٠٢٦) مرسلاً.

(١) المرجع نفسه: ٢/٢١٥.
(٢) المرجع السابق: ٢٧٧.
(٣) المرجع السابق: ١/١٤٠.
(٤) انظر: ٢/٢٣٥ وما بعدها، شرح الزركشي: ٢ /١٦، ١٧.

والقول الجامع في هذا التعارض: هو أنَّ مصدر الخلاف بين المجتهدين، منحصر في الأصول التالية:

الأصل الأوَّل: تعارض الآثار:

فقد ثبت أنّ النبي ﷺ سجد قبل السلام وبعده. هذا ما جعل عبارات الفقهاء تردد بين الترجيح والجمع بين النّصوص، ومنهم من لاحظ القياس في إعمال بعض الأخبار، وإهدار بعضها الآخر.

وبالنظر إلى هذا الاعتبار، فإنَّ استنطاق القياس في هذا الوضع يدلّ على صلاحية الترجيح بين الأخبار المتقابلة بالقياس الاجتهادي.

الأصل الثاني: تعارض القياس مع خبر الواحد:

ويمكن أن يكون منشأ الخلاف بين العلماء. تعارض القياس مع خبر الخاصة؛ وذلك إذا أهملنا النّصوص التي سيقت للدلالة على مشروعية السجود قبل السلام، كحديث أبي سعيد الخدري، وابن بحينة، أو إذا اعتبرنا تلك الأخبار شاهدة على تقديم القياس.

وأشير أخيراً إلى أنّ فقهاء الرأي قد تمسَّكوا بالخبر في هذه الجزئية، وتركوا القياس المخالف. وفي ذلك ردٌ لكلِّ المطاعن التي وسموا بها، ودليلٌ يضاف إلى رصيد الالتماسات الحسان التي تمّ التنبيه عليها.

١٤ ـ توقيت القراءة في صلاة الجمعة:

إنَّ من جملة الفروع التي بنيت على معارضة الفعل للقياس، حدّ القراءة في صلاة الجمعة. فقد ذهب أكثر العلماء إلى أنّ من سنَّة القراءة فيها قراءة سورة الجمعة في الركعة الأولى؛ لما نقل من فعله ﷺ.

بينما ذهب ثلةٌ أخرى إلى عدم توقيت القراءة في صلاة الجمعة؛ عملاً بالقياس.

قال ابن رشد: «وسبب اختلاف الفقهاء في ذلك معارضة فعله ﷺ للقياس»[1].

وإليك جملة أقوال الفقهاء، وأدلّتهم:

* قال أبو حنيفة وأصحابه بعدم التحديد، وكانوا يكرهون أن يوقّتوا في صلاة الجمعة شيئاً من القرآن؛ لأنّ سوره كلّها سواء، ولا مزيّة لسورةٍ على أخرى. ومنهم من خصّ الكراهة بمن يراه حتماً، أو يرى القراءة بغير المأثور مكروهة[2].

ومن متعلقاتهم:

(١) ـ القياس:

فمن أدلّة عدم التوقيت: إلحاق صلاة الجمعة بسائر الصلوات في حكم القراءة، وهو قياس يوجب أن لا يكون للفرع المقيس سورة راتبة.

قال ابن رشد: «يوجب القياس أن لا يكون لصلاة الجمعة سورة راتبة كالحال في سائر الصلوات»[3].

(٢) ـ وحتى لا يؤدي ذلك التوقيت إلى هجر بعض القرآن، ولئلا تعتقد العامة وجوبه.

فقد ذهب بعض الحنفية إلى أنّ علّة الكراهة عندهم، هي هجران باقي القرآن، وإيهام التفضيل، على معنى أنّ مناط الكراهة عندهم هو التمسك بقاعدة سدّ الذرائع[4].

* واستحب مالك أن يقرأ الإمام في صلاة الجمعة سورة الغاشية أو سورة الأعلى مع سورة الجمعة.

---

(١) بداية المجتهد: ١١٩/١ بتصرف.

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٦٠٣/١، الاستذكار: ١١٣/٥، بداية المجتهد: ١١٩/١.

(٣) المرجع نفسه: ١١٩/١ بتصرف.

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ٦٠٣/١، المجموع: ٤٠٣/٤.

روى ابن وهب، عن مالك: «أنّه سئل عن قراءة سورة الجمعة يوم الجمعة: أسنَّة؟ قال: لا أدري ما سنّة؟ ولكن من أدركنا كان يقرأ بها يوم الجمعة. قيل له: فما ترى أن يقرأ معها؟ قال: أمَّا فيما مضى فـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝﴾ و أمَّا اليوم فيقرؤون بالسورة التي تليها»[1].

*** ومن مدركاتهم:**

(١) ـ ما رواه مالك أنّ الضحاك بن قيس سأل النعمان بن بشير ما إذا كان يقرأ به رسول الله ﷺ يوم الجمعة على إثر سورة الجمعة؟ قال: «كان يقرأ بهل أتاك حديث الغاشية»[2].

(٢) ـ وما ذكره ابن أبي شيبة، عن إسماعيل بن عياش، عن محمد بن عجلان، قال: «صليت خلف عمر بن عبدالعزيز الجمعة، فقرأ في الركعة الأولى بسورة الجمعة، وفي الثانية بـ ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى ۝﴾»[3].

فقد كان مالك ـ رحمه الله ـ يستحب العمل بحديث الضحاك بن قيس، ويستحسن رواية ابن عجلان هذه.

قال ابن رشد: «واستحب مالك العمل على هذا الحديث [أي حديث الضحاك]، وإن قرأ عنده بسبِّح اسم ربك الأعلى كان حسناً؛ لأنَّه مروي عن عمر بن عبدالعزيز»[4].

* وحاصل فقه الشافعية أنَّه من السنَّة أن يقرأ في الركعة الأولى بالجمعة، وفي الثانية بالمنافقين وهو مذهب أحمد رحمه الله[5].

---

(١) انظر: الاستذكار: ١١٢/٥.

(٢) أخرجه أحمد: ٢٧٠/٤، وأخرجه مالك في «الموطأ»، كتاب الجمعة (٥)، باب (٩): القراءة في صلاة الجمعة (٧)، باب (١٦): ما يقرأ في صلاة الجمعة، والاحتباء ومن تركها من غير عذر، رقم ١٩، ج١١١/١، ورواه مسلم: كتاب الجمعة (٧)، باب (١٦): ما يقرأ في صلاة الجمعة، رقم (٨٧٨).

(٣) مصنف عبدالرزاق: ١٤٢/٢.

(٤) المرجع السابق: ١١٩/١ بتصرف.

(٥) انظر: المجموع: ٣٠٢/٤، ٣٠٣، المغني: ٢٥/٣، ٢٦، شرح الزركشي: ١٨٤/٢، الاستذكار: ١١٣/٥، بداية المجتهد: ١١٩/١.

ومن حججهم:

(١) ـ ما رواه عبدالله بن أبي رافع: حيث قال: «استخلف مروان أبا هريرة على المدينة، فصلَّى بالنّاس الجمعة فقرأ بالجمعة والمنافقين، فقلت: يا أبا هريرة قرأت سورتين سمعت علياً (رضي الله عنه) قرأ بهما؟ قال: سمعت حبي أبا القاسم ﷺ قرأ بهما»[١].

(٢) ـ وما رواه ابن عباس رضي الله عنهما: «أنّ النبي ﷺ كان يقرأ في الفجر (يوم الجمعة) ﴿الٓمٓ ۝١ تَنزِيلُ﴾ في الأولى، وفي الثانية ﴿هَلۡ أَتَىٰ عَلَى ٱلۡإِنسَٰنِ﴾، وفي صلاة الجمعة بسورة الجمعة والمنافقين»[٢].

والخلاصة الفقهية لكلِّ ما تقدَّم: أنَّ هناك مذهبين: مذهب يرى توقيت القراءة في صلاة الجمعة، وهم الشافعية والمالكية والحنابلة، ومذهب يكره التوقيت، وهو ما عليه أبو حنيفة وأصحابه.

والقدر المهم في هذا السياق:

أولاً: هو أنّ دليل الحنفية (أي: القياس) تظاهر مع قاعدة سدّ الذرائع على دحض حجَّة الجمهور.

وهو متعلق حسن لدفع المفاسد المتوقعة؛ لأنّ درء المفسدة يقدَّم أحياناً على تحصيل المستحب.

ثانياً: وأنَّ القياس لم ينفرد في مقام المعارضة، بل سيقت له القواعد والأصول.

١٥ ـ البناء في الرّعاف:

اتفق الفقهاء على أنَّ الرّعاف يقطع الصّلاة، ولكن اختلفت وجهتهم في: هل يقتضي الرّعاف إعادة الصلاة من أوَّلها إذا فات منها ركعة أو

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) أخرجه أحمد: ٢٢٦/١، ورواه مسلم: كتاب الجمعة (٧)، باب (١٧): ما يقرأ في يوم الجمعة، رقم (١٠٧٤) و(١٠٧٥).

ركعتان قبل طرو هذا العارض، أم يبني المكلَّف على ما قد صلّى؟.

- فمن الفقهاء من ذهب إلى القول بالبناء، ومنهم من قال بالاستئناف؛ على تفصيل أذكره بعد حين.

وأصل الخلاف في هذا الباب، تعارض القياس مع خبر الواحد.

قال الجدّ في بيانه: «مسألة: وسئل عن الدّمل يتفقى بالرجل في الصلاة، أفينصرف أم يقيم على صلاته؟ قال: ذلك مختلف إن كان انفجاراً يسيراً فليصلّ كما هو، وإن كان انفجاراً كثيراً فلينصرف... قال: فإذا انصرف قطع ولم يبن بخلاف الرّعاف؛ لأنَّ البناء في الرّعاف سنّة تتبع، ولا يقاس عليها لمخالفتها القياس»[(١)].

تقريره: أنَّ البناء في الرّعاف الوارد في الخبر مخالف للقياس. فما الوجهات الفقهية لهذا الفرع؟.

* قال أبو حنيفة وأصحابه: بجواز البناء في كلِّ رعاف سبق المصلي في الصلاة، وإن خالف مقتضى القياس. قال الكاساني: «واختلف في الحدث السابق؛ وهو الذي سبقه من غير قصد. وهو ما يخرج من بدنه من بول، أو غائط، أو ريح، أو رعافٍ، أو دمٍ سائل من جرح أو دملٍ به بغير صنعه، قال أصحابنا: لا يفسد الصلاة، فيجوز البناء استحساناً...»[(٢)].

ودليلهم في هذا الحكم:

(١) - قوله ﷺ: **«إذا قاء أحدكم في صلاته أو رعف فلينصرف، وليبن على ما مضى من صلاته ما لم يتكلم»**[(٣)].

فدلالة الحديث على جواز البناء واضحة، والتمسك بها مشروع وإن خالفت الرأي من وجوه عدّة.

---

(١) البيان والتحصيل: ١/٣٩٤.

(٢) المرجع السابق: ١/٥١٦، وانظر: مجمع الأنهر: ١/١١٣، البحر الرائق: ١/٣٨٩.

(٣) تقدم تخريجه.

(٢) ـ عمل الصحابة:

فقد ثبت أنَّ الخلفاء الراشدين، والعبادلة الثلاث، وأنس بن مالك، وسلمان الفارسي رضي الله عنهم أفتوا بموجب هذا المذهب[١].

(٣) ـ القياس:

بيان ذلك: أنَّ الرَّعاف حادث بغير فعل مكلّف، فوجب أن لا يبطل ما قد صلَّى قياساً على حدث المستحاضة، وسلس البول[٢].

* وذهبت المالكية إلى جواز البناء في الرّعاف فقط ما لم يتكلم المصلي.

قال في المدونة: «قال مالك: ينصرف من الرّعاف في الصلاة إذا سال منها أو قطر، قليلا كان أو كثيراً؛ فيغسله عنه ثمّ يبني على صلاته، وإن كان غير قاطر، ولا سائل؛ فليفتله بأصابعه ولا شيء عليه»[٣].

وذهب الشافعي إلى أنّ الرّعاف يفسد الصلاة، ولا يجوز معه البناء، وهو مذهبه من الجديد.

قال الماوردي: «إذا أصابت النَّجاسة جسده، أو خرجت من جسده مثل قيء، أو رعاف، . . .فحصلت على ظاهر جسده، فعلى قوله في القديم يغسل النجاسة ويبني على صلاته ما لم يتطاول الزمان، وعلى الجديد يستأنف»[٤].

* وذهب أحمد ـ في روايته الصحيحة ـ إلى القول باستئناف الصلاة، لمخالفة الخبر للقياس، وهو قول المسور بن مخرمة، وعثمان بن عفان، والحسن البصري[٥].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٥١٧/١.
(٢) انظر: الحاوي: ١٨٥/٢، المجموع: ٤/٤.
(٣) ٣٦/١، ٣٧.
(٤) المرجع السابق: ١٨٤/٢ بتصرف، وانظر: المجموع: ٤/ ٤ وما بعدها.
(٥) انظر: المغني: ٣٣٣/٢، ٣٣٤، الاستذكار: ٢٧١/٢، الحاوي: ١٨٥/٢، المجموع: ٦/٤.

وتمسك أصحاب هذا المذهب بالحجج التالية:

(١) ـ بقوله ﷺ: «**إنّ الشيطان يأتي أحدكم وهو في الصلاة، فينفخ بين إليتيه فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً، أو يجد ريحاً**»[١].

ووجه الدلالة فيه: أنَّ النبي ﷺ أمر المحدث بالانصراف من الصلاة، والانصراف يقتضي الخروج منها[٢].

(٢) ـ القياس:

وللقياس في هذا الموضع وجوه: منها:

ـ أنَّ الرّعاف حدث يمنع المصلي من المضي في صلاته، فوجب أن يمنعه من البناء عليها قياساً[٣].

ـ وأنَّ صرف الوجه عن القبلة، والمشي في الصلاة ينافيها، ويستحيل بقاء الشيء مع منافيه[٤].

قال ابن قدامة: «ولأنّه فقد شرط الصلاة في أثنائها على وجه لا يعود إلاّ بعد طويل بعيد، وعمل كثير ففسدت صلاته كما لو تنجس نجاسة يحتاج في إزالتها إلى مثل ذلك، أو انكشفت عورته ولم يجد السترة إلاّ بعيدة منه، أو تعمد الحدث..»[٥].

والحاصل من هذا الغرض:

أولاً: هو أنَّ لأرباب القياس في هذا المقام وصلة بالأثر، ووجهة نقلية وعقلية. وكلّ يؤكد مقتضى القياس الاجتهادي عندهم.

ثانياً: وأنَّ القاعدة عند الحنفية في هذه المسألة، هي تقديم الخبر على القياس.

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) انظر: الحاوي: ١٨٥/٢.
(٣) انظر: المرجع نفسه: ١٨٥/٢.
(٤) انظر: بدائع الصنائع: ٥١٧/١.
(٥) المرجع نفسه: ٣٣٣/٢، ٣٣٤.

١٦ ـ صلاة الوتر على الراحلة:

ذهب جمهور العلماء إلى جواز صلاة الوتر على الراحلة حيث توجهت؛ لورود ذلك عن رسول الله ﷺ فعلاً. وخالف بعض الأئمة في ذلك؛ حيث قالوا بعدم الجواز. متعلِّلين بالقياس.

قال ابن رشد: «وأمَّا صلاة الوتر على الراحلة حيث توجهت به، فإنّ الجمهور على جواز ذلك، وأمَّا الحنفية فلمكان اتفاقهم على أنَّ كلّ صلاة مفروضة لا تصلى على الراحلة، واعتقادهم أنَّ الوتر فرض، وجب عندهم من ذلك أن لا تصلى على الراحلة، وردُّوا الخبر على القياس»[١].

وأمَّا خلاصة هذا الخلاف الفقهي ففيما يلي:

* قالت المالكية والشافعية والحنابلة بسنّية صلاة الوتر. وأجازوا أداءها على الراحلة حيث اتجهت.

ومن أدلَّتهم في ذلك:

(١) ـ قول الله عزَّ وجل: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ﴾ [البقرة: ٢٣٨].

ووجهة الدلالة في هذه الآية: هو أنَّ صلاة الوتر لو كانت واجبة لكانت ستاً، والست لا يكون لها وسطى، فعلم أنَّ المفروض خمس فقط. وإذا انتفت صفة الوجوب في الوتر، جازت على الراحلة كباقي النوافل والسنن[٢].

(٢) ـ وما رواه سالم بن عبدالله بن عمر، عن أبيه: «أنّ

---

(١) بداية المجتهد: ١٤٨/١ بتصرف، وانظر: الاستذكار: ٢٧٢/٥ وما بعدها، إكمال إكمال المعلم: ٢٢/٣، المجموع: ٥١٤/٣.

(٢) انظر: الحاوي: ٢٧٩/٢.

رسول الله ﷺ كان يُسبِّح على الراحلة قبل أي وجه توجه، ويوتر عليها، غير أنَّه لا يصلي عليها المكتوبة»[1].

فبان بذلك خروج الوتر عن طريق الوجوب، وثبتت صحَّة أدائه على الراحلة.

(٣) ـ وما روي من أنَّ رجلاً جاء إلى النبي ﷺ وقال: ما الإسلام؟ قال: «**خمس صلوات في اليوم والليلة**»، قال: فهل عليّ غيرها؟ قال: «**لا إلاّ أن تطوّع**». فقال: والله لا أزيد عليها ولا أنقص منها، فقال النبي ﷺ: «**أفلح إن صدق**»[2].

وفيه دلالة واضحة على عدم وجوب الوتر من جهة نفيه ﷺ صفة الوجوب عن غير الصلوات المذكورة، ومن جهة تأكيده ذاك النَّفي بقوله: «**إلاّ أن تطوّع**»[3].

(٤) ـ وما روى ابن مسعود (رضي الله عنه) من أنَّ النبي ﷺ قال: «**إنّ الله تعالى وتر يحب الوتر فأوتروا يا أهل القرآن**»، فقام أعرابي فقال: هل تجب عليّ يا رسول الله؟ فقال: «**إنها ليست لك ولا لقومك**»[4].

---

(١) بنحوه رواه البخاري: كتاب تقصير الصلاة، باب (٩): ينزل للمكتوبة، رقم (١٠٩٨) عن ابن عمر، ورواه مسلم بلفظه: كتاب صلاة المسافرين وقصرها (٦)، باب (٤): جواز صلاة النافلة على الدابة في السفر حيث توجهت، رقم (٧٠٠)، ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٢٧٧): التطوع على الراحلة والوتر، رقم (١٢٢٤).

(٢) بنحوه مطولاً: رواه البخاري: كتاب الإيمان، باب (٣٤): الزكاة من الإسلام، رقم (٤٦) عن طلحة بن عبيد الله، ورواه مسلم: كتاب الإيمان (١)، باب (٢): بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، رقم (١١)، ومالك في «الموطأ»: كتاب (٩) قصر الصلاة في السفر، باب (٢٥): جامع الترغيب في الصلاة، رقم (٩٤).

(٣) انظر: الحاوي: ٢٧٩/٢.

(٤) رواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١١٤): ما جاء في الوتر، رقم (١١٧٠) عن ابن مسعود، وأبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٣٣٦): استحباب الوتر، رقم (١٤١٧). وفي رواية لمسلم عن أبي هريرة، بلفظ «لله تسعة وتسعون اسما من حفظها دخل الجنة وإن الله وتر يحب الوتر». انظر مسلم: كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار (٤٨) باب (٢): في أسماء الله تعالى، رقم (٢٦٧٧).

قال الماوردي: «فلو كان الوتر واجباً لعمّ وجوبه جميع النّاس كالصلوات الخمس»[1].

وعليه: فإنَّ القول بسنِّية الوتر، يجوّز أداءه على الراحلة.

* وعن أبي حنيفة في الوتر ثلاث روايات: رواية على أنّه فرض، ورواية على أنّه واجب، وأخرى على أنّه سنّة وبها أخذ أبو يوسف، ومحمد. والقول بالوجوب يمنع من أدائها على الراحلة كباقي الصلوات المفروضة[2].

ووجه القول بأنَّ الوتر واجب:

(١) ـ قوله ﷺ: «**إنّ الله تعالى زادكم صلاةً ألا وهي الوتر فصلّوها ما بين العشاء إلى طلوع الفجر**»[3].

ووجه الاستدلال به من وجهين:

أحدهما: أنّ الأمر الوارد في صيغة الحديث يفيد الوجوب.

والثاني: أنّه ﷺ سمَّاها زيادة، والزيادة على الشيء لا تكون إلاّ من جنسه. فإن كانت من غيره كانت قراناً. كما أنّ الزيادة لا تتصور إلاّ فيما كان مقدّراً، ولا يمكن تقدير النفل، لأنّه لا حدّ له.

وإذا ثبت ذلك وجب إلحاق الوتر بالصلوات الخمس في الحكم[4].

---

(١) المرجع نفسه: ٢/٢٨٠.

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ١/٦٠٦ وما بعدها، تبيين الحقائق: ١/١٦٨، حاشية الطحطاوي: ١/٢٧٩.

(٣) بنحوه أخرجه أحمد: ٦/٣٩٧ عن أبي بصرة الغفاري، والطبراني في «المعجم الكبير» ٢/٢٧٩، رقم (٢١٦٧) و(٢١٦٨)، وبنحوه ذكره الهيثمي في «معجم الزوائد» ٢/٢٣٩.

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ١/٦٠٧، تبيين الحقائق: ١/١٦٩.

(٢) - وروي عن عائشة - رضي الله عنها - عن النبي ﷺ أنّه قال: «**أوتروا يا أهل القرآن؛ فمن لم يوتر فليس منّا**»[١].

وفيه دليلان:

أحدهما: قوله: «**أوتروا**» يفيد الوجوب؛ لأنَّه أمر مطلق.

الثاني: إنّ الوعيد في قوله «**فليس منّا**» لا يكون إلاَّ بترك الواجب، وفي ذلك أمارة على وجوب صلاة الوتر؛ بالتالي لا يجوز على الراحلة[٢].

(٣) - وقوله ﷺ: «**الوتر حق واجبٌ فمن لم يوتر فليس منّا**»[٣]. وهذا نّص في موضع النِّزاع.

(٤) **- القياس:**

وبيانه: أنّ الوتر واجب لا تجوز صلاته على الراحلة قياساً على الصلاة المفروضة[٤].

وجماع القول في هذا الباب:

أولاً: هو أنَّ كلّ فريق تمسك بما يرفع عنه تبعة ترك الأخبار الثابتة عن رسول الله ﷺ.

ثانياً: وأنَّ للمتعلق بالقياس نصيباً من الآثار والنّصوص، وإن بدت للمخالف أنّها ظواهر وعمومات.

---

(١) بنحوه أو بلفظ: «يا أهل القرآن أوتروا فإن الله وتر يحب الوتر». رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٣٣٦): استحباب الوتر، رقم (١٤١٦) عن علي، والترمذي: كتاب أبواب الصلاة، باب (٣٣٣): ما جاء أن الوتر ليس بحتم، رقم (٤٥٣)، والنسائي: كتاب قيام الليل (٢٠)، باب (٢٧): الأمر بالوتر، رقم (١٦٧٤)، وابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١١٤): ما جاء في الوتر، رقم (١١٦٩).

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٦٠٧/١، تبيين الحقائق: ١٦٩/١، المغني: ٤٠٥/٢.

(٣) أخرجه أحمد: ٣٥٧/٥ عن ابن بريدة عن أبيه، ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٣٣٧): فيمن لم يوتر، رقم (١٤١٩)، ورواه البيهقي في «السنن الكبرى»، باب: تأكيد الوتر، ٤٧٠/٢، وأخرجه الحاكم في «المستدرك»: ٣٠٥/١.

(٤) انظر: بداية المجتهد: ١٤٨/١.

ثالثاً: كما أنَّ للاختلاف في وجوب الوتر أثراً في الخلاف المذكور.

١٧ ـ صلاة الكسوف:

اختلف في صفة صلاة الكسوف: فمالك وجمهور أهل العلم والفتوى على أنّها ركعتان في كلّ ركعة ركوعان[(١)]، عملاً بمقتضى حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ: «خسفت الشمس في عهد رسول الله ﷺ فصلّى النّاس فقام فأطال القيام، ثمّ ركع فأطال الركوع، ثمَّ قام فأطال القيام وهو دون القيام الأول، ثمَّ ركع فأطال الركوع وهو دون الركوع الأول، ثمّ رفع فسجد، ثمَّ رفع فسجد، ثمَّ فعل في الركعة الآخرة مثل ذلك، ثمَّ انصرف وقد تجلت الشمس»[(٢)].

وذهب الكوفيون منهم أبو حنيفة والثوري، إلى أنّ صلاة الكسوف ركعتان كهيئة صلاة الصبح[(٣)].

ومن أسباب الاختلاف في هذا الفرع تعارض خبر الواحد مع القياس[(٤)].

ومن الروايات التي تعضد هذا القياس:

(١) ـ ما روي عن أبي بكرة أنّه قال: «كسفت الشمس على عهد رسول الله ﷺ فخرج رسول الله ﷺ يجرّ ثوبه حتى دخل المسجد، فصلّى ركعتين فأطالهما حتى تجلّت الشمس؛ وذلك حين مات ولده إبراهيم، ثمّ

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ١٥٢/١، الاستذكار: ٩٣/٧، ٩٤، إكمال إكمال المعلم: ٢٩٠/٣، فتح الباري: ٦١٦/٢، المجموع: ٥٣/٥، الحاوي: ٥٠٦/٢، شرح منتهى الإرادات: البهوتي: ٣١٢/١، منار السبيل في شرح الدليل: ابن ضويان: ١٦٤/١، المحرر في الفقه: أبو البركات: ١٧٢/١، شرح الزركشي: ٢٥٦/٢.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) انظر: تبيين الحقائق: ٢٢٩/١، البحر الرائق: ١٨٠/٢، حاشية الطحطاوي: ٣٥٨/١، مجمع الأنهر: ١٣٨/١، بدائع الصنائع: ٦٢٧/١.

(٤) انظر: فتح الباري: ٦١٦/٦، بداية المجتهد: ١٥٣/١، البحر الرائق: ١٨٠/٢.

قال: «**إنّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله تعالى، وأنهّما لا ينكسفان لموت أحدٍ ولا لحياته، فإذا رأيتم من هذه الأفزاع شيئاً فافزعوا إلى الصلاة والدعاء؛ لينكشف ما بكم**»[1].

بيانه: أنّ اسم الصلاة الوارد في الحديث المذكور يحمل على الصلاة المعهودة[2].

(٢) ـ وما روي عن النعمان بن بشير، أنّه قال: «صلّى بنا رسول الله ﷺ في الكسوف نحو صلاتكم يركع ويسجد ركعتين ركعتين، ويسأل الله حتى تجلت الشمس»[3].

وعليه: فإنَّ قياس أبي حنيفة وأصحابه تعاضد بهذه الروايات ممَّا يجعل للخلاف وجهتين:

الأولى: تعارض الآثار فيما بينها، والاعتماد على القياس في الترجيح.

الثانية: تعارض الخبر مع القياس الذي شهدت له السنن والأخبار.

١٨ ـ توقيت خطبة صلاة الاستسقاء:

اختلفت الرواية في الخطبة للاستسقاء وفي وقتها، فرأى قوم أنَّ الخطبة فيها تكون بعد الصلاة، قياساً على صلاة العيد، وذهب آخرون إلى أنّها قبل الصلاة، على التفصيل التالي:

* ذهب الصاحبان إلى توقيت خطبة الاستسقاء بعد الفراغ من الصلاة.

---

(١) رواه البخاري: كتاب الكسوف، باب (١٦): الصلاة في كسوف الشمس، رقم (١٠٤٠)، ورواه النسائي: كتاب الكسوف (١٦)، باب (٥): الأمر بالصلاة عند الكسوف حتى ينجلي، رقم (١٤٦٢) ويوجد بمعناه عدة روايات ولكن عن عدة صحابة غير أبي بكرة.

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٦٢٧/١.

(٣) بمعناه مع اختلاف في بعض الألفاظ: أخرجه أحمد: ٢٦٩/٤، ٢٧١، ٢٧٧، ورواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٢٦٧): من قال: يركع ركعتين، رقم (١١٩٣)، والنسائي: كتاب الكسوف (٦)، باب (١٦): رقم (١٤٨٤)، ورواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١٥٢): ما جاء في صلاة الكسوف، رقم (١٢٦٢).

وخالف أبو حنيفة في ذلك، فلم يوجب الخطبة؛ لأنّها تبع للجماعة، وهو لا يرى الجماعة في ذلك.

قال صاحب مجمع الأنهر: «ويخطب بعدها (أي: بعد صلاة الاستسقاء) خطبتين كالعيد عند محمد، وعند أبي يوسف خطبة واحدة، ولا خطبة عند الإمام؛ لأنّها تبع للجماعة ولا جماعة عنده»[1].

* وذهب مالك والشافعي وأحمد في الصحيح إلى أنَّ خطبة الاستسقاء تكون بعد الصلاة. وعليه جماعة من الفقهاء[2].

وأدلَّة الجمهور قد تنحصر في قياس صلاة الاستسقاء بالعيدين، إذا اكتفينا بهذا الاعتبار[3].

ومن الروايات التي يتقوى بها هذا القياس:

(١) ـ رواية أبي هريرة (رضي الله عنه) «صلَّى ركعتين ثمَّ خطبنا»[4].

(٢) ـ رواية ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: «أنَّ رسول الله ﷺ صلّى للاستسقاء مثل صلاة العيد، فإذا فرغ من الصلاة وصعد المنبر لأجل الخطبة سلَّم قائماً ثمَّ جلس للاستراحة»[5].

---

(١) ١٣٩/١، وانظر: بدائع الصنائع: ٦٣٤/١، حاشية الطحطاوي: ٣٦٠/١، ردّ المحتار: ٧٢/٢.

(٢) انظر: الاستذكار: ١٣٣/٧، بداية المجتهد: ١٥٦/١، إكمال إكمال المعلم: ٢٧٦/٣، الحاوي ٥١٩/٢، المجموع: ٨٢/٥، المغني: ١٨٨/٣.

(٣) انظر: المغني: ١٨٨/٣، المجموع: ٨٢/٥، إكمال إكمال المعلم: ٢٧٦/٣.

(٤) بنحوه أخرجه أحمد: ٣٢٦/٢ عن أبي هريرة، ورواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (١٥٣): ما جاء في صلاة الاستسقاء، رقم (١٢٦٨).

(٥) بمعناه مع خلاف في الألفاظ: رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٢٥٨): جُمَّاع أبواب صلاة الاستسقاء وتفريعها، رقم (١١٦٥) عن ابن عباس، ورواه الترمذي: كتاب أبواب الصلاة، باب: ما جاء في صلاة الاستسقاء، رقم (١٢٦٦)، ورواه النسائي: كتاب الاستسقاء (١٧)، باب (٤): جلوس الإمام على المنبر للاستسقاء، رقم (١٥٠٧).

* ومن الفقهاء من ذهب إلى القول: إنّ المحل المأثور لخطبة الاستسقاء هو قبل الصلاة، وهو من الأقوال التي انتصر لها الليث ابن سعد، والإمام مالك قبل رجوعه، ورواية عن الإمام أحمد بن حنبل[(١)].

وحجّتهم في ذلك:

(١) ـ ما رواه أبو هريرة وعائشة: «من أنّ النبي ﷺ خطب وصلّى»[(٢)].

(٢) ـ وأنَّ ذلك مذهب عمر بن الخطاب، وابن الزبير، وأبان بن عثمان، وغيرهم[(٣)].

وعليه: فإذا اعتبر الخلاف تعارضاً بين الأخبار، فإنَّ القياس مرجح بالنَّظر إلى هذا التوجيه. وأمَّا إذا حمل النِّزاع على أنَّه تعارض خبر وقياس، فإنَّ للخبر أصولاً شهدت له بالاعتبار.

١٩ ـ عدد عزائم سجود القرآن:

تعدّدت مذاهب العلماء في عدد سجدات القرآن، وتباينت مآخذهم في تقرير أوجه الاستدلال عندهم؛ فمنهم من اعتمد على عمل أهل المدينة لنصرة مذهبه، ومنهم من اعتمد على القياس، ومنهم من عوّل على السماع. وتفصيل ذلك فيما يلي:

أولاً: أرباب العمل:

* قال مالك: «الأمر عندنا أنّ عزائم[(٤)] سجود القرآن إحدى عشرة سجدة. ليس في المفصل شيء منها»[(٥)].

---

(١) انظر: الاستذكار: ١٣٣/٧، بداية المجتهد: ١٥٦/١، المغني: ١٨٨/٣.

(٢) أخرجه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة، باب: ما جاء في صلاة الاستسقاء، رقم (١٢٦٨).

(٣) انظر: المغني: ١٨٨/٣.

(٤) عزائم السجود: هي المواضع التي أمر بالسجود فيها.

(٥) انظر: الموطأ: ٢٠٧/١، المدونة: ١٠٩/١.

وذهب ابن وهب، وابن حبيب إلى توقيتها بخمس عشرة سجدة، وروي في المذهب أربع عشرة، والمشهور ما في الموطأ والمدونة[1].

والدليل المشهور عند المالكية:

(١) ـ عمل أهل المدينة:

قال ابن رشد: «أمَّا الذين اعتمدوا العمل في عزائم السجود، مالك وأصحابه»[2].

(٢) ـ وحديث أبي الدرداء (رضي الله عنه) حيث قال: «سجدت مع النبي ﷺ إحدى عشرة سجدة، ليس في المفصل منها شيء...»[3].

(٣) ـ وحديث ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ: «أنَّ رسول الله ﷺ لم يسجد في شيء من المفصّل منذ تحوّل من مكة إلى المدينة»[4].

ثانياً: أرباب القياس:

* ذهب أبو حنيفة وأصحابه إلى أنَّ عزائم سجود التلاوة أربعة عشرة موضعا في القرآن الكريم. وتعلَّقوا في هذا الباب بالقياس[5].

قال ابن رشد: «وأمَّا الذين اعتمدوا القياس، فأبو حنيفة وأصحابه، وذلك أنهَّم قالوا: وجدنا السحدات التي أجمع عليها جاءت بصيغة الخبر، وهي سجدة الأعراف والنحل والرعد والإسراء، ومريم، وأول الحج،

---

(١) انظر: جامع الأمهات: ١٣٥، المعونة: ٢٨٣/١ وما بعدها، الإشراف: ٩٥/١.

(٢) بداية المجتهد: ١٦٢/١، وانظر: الموطأ: ٢٠٧/١، المدونة: ١٠٩/١.

(٣) رواه ابن ماجه: كتاب إقامة الصلاة (٥)، باب (٧١): عدد سجود القرآن، رقم (١٠٥٦).

(٤) رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٣٢٩)، من لم ير السجود في المفصل، رقم (١٤٠٣)، ورواه ابن خزيمة: كتاب الصلاة، باب: ذكر الدليل على ضد قول من زعم أن النبي ﷺ لم يسجد في المفصل، رقم (٥٥٩).

(٥) انظر: بدائع الصنائع: ٤٥١/١، حاشية الطحطاوي: ٣٢٢/١، تبيين الحقائق: ٢٠٥/١.

والفرقان، والنمل، وألم تنزيل، فوجب أن يلحق بها سائر السجدات التي جاءت بصيغة الخبر»[1].

ثالثاً: أرباب السماع:

قال أهل الحديث: إنَّ عدد السجدات أربع عشرة ليس منها (ص)، ومنها: سجدتان في الحج، وثلاث في المفصل - وهو المذهب الصحيح عند الشافعي، وقال في القديم: إنهَّا إحدى عشرة مع إسقاط سجدتي المفصل[2].

ودليل الشافعي في إسقاط سجدة (ص): ما روي عن أبي سعيد الخدري: أنّ النبي ﷺ قرأ وهو على المنبر آية السجود من سورة ص فنزل وسجد، فلمَّا كان يوم آخر قرأها فتهيأ النَّاس للسجود فقال: «**إنمَا هي توبة نبيّ، ولكن رأيتكم تشيرون للسجود فنزلت فسجدت**»[3].

* وأمَّا الحنابلة فإنّ المشهور عندهم في عزائم القرآن أربع عشرة سجدة، كقول الشافعي وغيره، ولأحمد رواية أخرى على أنَّ عددها خمس عشرة سجدة منها سجدة (ص)[4].

وتمسكت هذه المدرسة بما ثبت عن النبي ﷺ[5].

قال ابن رشد: «وأمَّا الذين اعتمدوا السماع، فإنهَّم صاروا إلى ما ثبت

---

(١) انظر: المرجع نفسه: ١٦٣/١.

(٢) انظر: روضة الطالبين وعمدة المفتين: النووي: ٣١٩/١، المجموع: ٥٥٧/٣، شرح منتهى الإرادات: ٢٣٩/١، المحرر في الفقه: ٧٩/١، المغني: ١٩٨/٢.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الصلاة (٢)، باب (٣٣٢): السجود في (صَ)، رقم (١٤١٠)، والدارمي في «سننه»: كتاب الصلاة (٢)، باب (١٧١): السجود في صَ، رقم (١٤٣٨)، وابن خزيمة: جماع أبواب العيدين، باب (٦٩٥): النزول عن المنبر للسجود. . .، رقم (١٤٥٥).

(٤) انظر: المغني: ١٩٨/٢.

(٥) انظر في تلك الآثار: المجموع: ٥٥٨/٣، المغني: ١٩٨/٢ وما بعدها، الاستذكار: ١٠٢/٨ وما بعدها، بداية المجتهد: ١٦٣/١.

عنه (عليه السلام) من سجود في الانشقاق، وفي ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ﴾ وفي النجم. . .»[1].

وعليه: فإنّ منشأ النّزاع بين المذاهب منحصر في:

أولاً: تعارض عمل أهل المدينة مع خبر الواحد:

وهو أصل الخلاف بين المالكية والشافعية في هذه المسألة. وقد بسطت القول في هذا الأصل في باب تعارض الخبر مع الأصول؛ حيث سردت مذاهب الأصوليين في حجيّة عمل أهل المدينة، ومدى ترجيحه على السنن. فلينظر.

ثانياً: تعارض عمل أهل المدينة مع القياس:

وهو الأصل في اختلاف المالكية والحنفية. فالعمل عند مالك وأصحابه مقدَّم على القياس؛ لأنّ ما اتصل العمل به بالمدينة لا يكون إلاّ عن توقيف.

قال ابن رشد الجد: «إجماع أهل المدينة على الحكم فيما طريقه النقل حجَّة يجب المصير إليها والوقوف عندها، وتقديمها على أخبار الآحاد، وعلى القياس، وكذلك ما اتصل العمل به بالمدينة من جهة الاجتهاد، هو حجَّة أيضاً يقدّم على ما خالفه من القياس عند مالك. . .»[2].

ثالثاً: تعارض القياس مع خبر الواحد:

وهو منشأ الخلاف بين أهل الحديث والحنفية. فقد قام أهل الرأي بإلحاق سائر السجدات التي جاءت بصيغة الخبر، من ذلكم السجدة في «ص» وفي الانشقاق. ولم ير الشافعي وأحمد السجود في (ص)[3].

---

(١) المرجع نفسه: ١/١٦٣.

(٢) المقدمات الممهدات: ٣/٤٨١، ٤٨٢ بتصرف.

(٣) انظر: المجموع: ٣/٥٥٧، المغني: ٢/٢٠٠، الاستذكار: ٨/١٠٧.

قلت: إنَّ قياس الحنفية يتقوّى بما يلي:

١ ـ ما ثبت في الصحيحين عن أبي هريرة (رضي الله عنه) أنّه سجد في ﴿إِذَا ٱلسَّمَآءُ ٱنشَقَّتْ ۝﴾ وقال: «سجدت بها خلف أبي القاسم ﷺ فلا أزال أسجد فيها حتى ألقاه»[١].

٢ ـ وما روي عن عمر، وابن عمر، وعثمان، وجماعة من التابعين من آثارٍ تدلّ على أنَّ في «ص» سجوداً[٢].

بيان ذلك: أنّ ما حمله فقهاء الحنفية بالقياس، هو ثابت أيضاً بالنّص.

٢٠ ـ هل يوضأ الميت؟.

يوضأ الميت عند الشافعي وأحمد، وهو شرط في غسله[٣]. عملاً بظاهر حديث أم عطية ـ رضي الله عنها ـ والذي جاء فيه: «**ابدأنَ بميامنها، ومواضع الوضوء منها**»[٤]، وبالقياس على غسل الجنابة[٥].

أمَّا عند مالك، فقد جاء في المدونة: «قلت: هل يوضأ الميت وضوء الصلاة في قول مالك إذا أرادوا غسله. قال: لم يحدّ لنا مالك فيه حدّاً.

---

(١) أخرجه أحمد: ٤٥١/٢، وبمعناه: رواه البخاري: كتاب سجود القرآن، باب (٧): سجود: (إذا السماء انشقت)، رقم (١٠٧٤)، ورواه مسلم: كتاب المساجد ومواضع الصلاة (٥)، باب (٢٠): سجود التلاوة، رقم (٥٧٨).

(٢) رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الصلاة، باب: سجدة ﷺ، ٣٢٠/٢ عن ابن عمر، وعبدالرزاق الصنعاني في «المصنف»، باب: كم في القرآن من سجدة، رقم (٥٨٧٢)، ج٣٣٨/٣، عن ابن عمر.

(٣) انظر: الحاوي: ١٠/٣، روضة الطالبين: ١٠٠/٢، الإقناع: ١٥١/١، شرح منتهى الإرادات: ٣٢٨/١، منار السبيل: ١٧٤/١، المحرر في الفقه: ١٨٤/١، شرح الزركشي: ٢٨٣/٢، المغني: ٢٣٠/٣.

(٤) رواه البخاري: كتاب الجنائز: (١١)، باب (١٢): في غسل الميت، رقم (٩٣٩) عن أم عطية، وأخرجه أحمد: ٤٠٨/٦.

(٥) انظر: شرح منتهى الإرادات: ٣٢٨/١.

وإن وضئ فحسن، وإن غسل فحسن»[1].

وقال ابن الحاجب: «وفي استحباب توضئته: قولان»[2].

وذهب أبو حنيفة ـ رحمه الله ـ إلى أنَّ الميت لا يوضأ، عملاً بالقياس. على معنى أنّ الوضوء شرع لموضع العبادة، وهو مرتبط بها وجوداً وعدماً، والعبادة لا تجوز من الميت فينبغي سقوط شرطها (الوضوء)[3].

تقرير ذلك: أنَّ القياس يقتضي إلحاق الوضوء بالعبادة في سقوط كلّ منهما عن الميت.

وعليه: فإنَّ أصل الخلاف بين الحنفية والجمهور، هو تعارض القياس مع الخبر. هذا ما أفاده ابن رشد ـ نقلاً وتأصيلاً ـ ولكن بالرجوع إلى أمهات الفقه الحنفي يلاحظ أنَّ فقه الإمام يخالف ما نقله عنه الحفيد في بدايته.

فقد جاء في الفتاوي الهندية: «ثمَّ يوضأ وضوأه للصلاة إلاّ إذا كان صغيراً لا يصلي فلا يوضأ...»[4].

وقال في البدائع: «ثمَّ يوضأ وضوءه للصلاة؛ لما روي عن النبي ﷺ أنّه قال للاتي غسلن ابنته: «**ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها**»[5].

وتأسيساً على ذلك: فإن كلمة الأئمة اجتمعت على صعيدٍ واحد، ولا مجال للقياس المعارض في هذه المسألة. وعلى فرض صحّة ما نسبه الحفيد لأبي حنيفة، فإنَّ القياس الذي أورده يتقوَّى بتلك الروايات التي جاء فيها الأمر بالغسل مطلقاً، ومن غير ذكر وضوء فيها ـ والله أعلم ـ

---

(١) ١/١٨٥.

(٢) المرجع السابق: ١٣٧، وانظر: الاستذكار: ٨/١٩٢، إكمال إكمال المعلم: ٣/٣٤٢، ٣٤٣، بداية المجتهد: ١/١٦٧.

(٣) انظر: بداية المجتهد: ١/١٦٧.

(٤) ١/١٥٨، وانظر: الاختيار لتعليل المختار: الموصلي: ١/٩١.

(٥) ٢٦، وانظر: حاشية الطحطاوي: ١/٣٦٦، رد المحتار: ٣/٨٦.

٢١ ـ التوقيت في غسل الميت:

كان لاختلاف الأصوليين في تعارض القياس مع الخبر أثر في الفروع. ومن المسائل التي بنيت على هذا الأصل، التوقيت في غسل الميت.

فمن الفقهاء من أوجبه وحدّ حدوده، ومنهم من استحبه ولم يحدّ فيه حدّاً.

وحاصل اختلافهم الفقهي وأصله فيما يلي:

* ذهبت الحنفية إلى أنَّ أقصى ما يغسّل الميت ثلاث غسلات فقط. فإن ظهرت نجاسة بعد ذلك غسل موضعها دون إعادة غسله وهو قول أهل الظاهر والمزني[١].

قال الكاساني: «...ثمَّ يضجعه على شقه الأيمن فيغسله بالماء القراح حتى ينقيه ليتمِّم عدد الغسل ثلاثاً؛ لأنّ الثلاث هو العدد المسنون في الغسل حالة الحياة، فكذا بعد الموت...»[٢].

* أمَّا مالك ـ رحمه الله ـ فإنَّ أصوله اطردت في هذا الموضع؛ حيث مشى على قاعدته في كراهية الحدّ في الأشياء، فقال بالوتر استحباباً.

قال في الموطأ: «وليس لغسل الميّت عندنا شيء موصوف، وليس لذلك صفة معلومة، ولكن يُغسَّل فيطهَّر»[٣].

وجاء في المدونة: «قال مالك بن أنس: ليس في غسل الميت حدّ يغسلون وينقون..و أحبُّ إليّ أن يغسل كما قال رسول الله ﷺ ثلاثاً، أو خمساً بماء وسدر، ويجعل في الآخرة كافور إن تيسر ذلك»[٤] والشطر الأخير من رواية وهب.

---

(١) انظر: حاشية الطحطاوي: ٣٦٦/١، بدائع الصنائع: ٢٧/٢، فتح الباري: ١٥٤/٣، بداية المجتهد: ١٦٨/١.

(٢) المرجع نفسه: ٢٧/٢ بتصرف.

(٣) ٢٢٣/١.

(٤) ١٨٤/١، ١٨٥.

قال ابن الحاجب: «والواحدة تجزئ، ويستحب التكرار وتراً إلى سبع، وإن لم يحصل الإنقاء زيد»[1].

* والواجب عند الشافعية مقدّر بمرة واحدة، والثانية والثالثة سنة، وإن لم تحصل النظافة، زيد على العدد المذكور حتى تحصل[2].

* وذهب أحمد إلى أنَّ الواجب في غسل الميت مرة واحدة، واستحب الثلاث، ولم ير الزيادة على سبع عملاً بمقتضى الأثر[3].

قال الحفيد: «وسبب الخلاف بين من شرط التوقيت ومن لم يشترطه بل استحبه معارضة القياس للأثر»[4].

فحديث أم عطية: «اغسلنها ثلاثاً، أو خمساً، أو أكثر...»[5] يقتضي توقيت الغسل بظاهره.

وقياس الميت على الحي في الطهارة يقتضي أن لا توقيت فيهما»[6].

قلت إنَّ من كرّه الحدّ في غسل الميت، لم يستند إلى القياس فحسب، بل أعمل حديث أم عطية وغيره، لما ورد فيه من قوله ﷺ: **«إن رأيتن ذلك»**.

ووجه الدليل فيه هو: أنَّ في قوله هذا تقييد لمقتضى الأمر الوارد في الحديث بصيغة **«اغسلنها»**، والتي تفيد الوجوب.

وهذا يقتضي عمل هذه الصيغة على أصل الغسل فيصبح واجباً، وحمل التوقيت على الندب عملاً بقوله: **«إن رأيتن ذلك»**.

---

(١) المرجع السابق: ١٣٨.

(٢) انظر: الحاوي: ١٠/٣، روضة الطالبين: ١٠٢/٢، المجموع: ١٣٥/٥، ١٣٦.

(٣) انظر: المغني: ٣/٢٣٧، كشاف القناع: ٥٦٩/١.

(٤) المرجع نفسه: ١٦٨/١.

(٥) رواه البخاري: كتاب الجنائز، باب (١٢): هل تكفن المرأة في إزار الرجل، رقم (١٢٥٧) ورواه مسلم: كتاب الجنائز (١١)، باب (١٢): في غسل الميت، رقم (٩٣٩).

(٦) انظر: إكمال إكمال المعلم: ٣٣٩/٣، بداية المجتهد: ١٦٨/١.

قال ابن دقيق العيد: «لكن قوله ثلاثاً ليس للوجوب على المشهور من مذاهب العلماء، فيتوقف الاستدلال به على تجويز إرادة المعنيين المختلفين بلفظ واحد، لأنَّ قوله: «ثلاثاً» غير مستقل بنفسه، فلا بدّ أن يكون داخلاً تحت صيغة الأمر فيراد بلفظ الوجوب بالنسبة إلى أصل الغسل، والندب بالنسبة إلى الإيتار»(١).

وباعتبار آخر: فإنَّ التخيير الوارد في الحديث: «اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو سبعاً...» معلَّل بالإنقاء، ولم يرد للتحديد أصالة، مما يرجِّح عدم التوقيت(٢).

وعليه: فإنَّ أصل الخلاف بين المذاهب الفقهية، هو الاختلاف في توجيه مقتضى الأثر الذي سيق في هذه المسألة ولم يرد من استعمل القياس ههنا إلاّ أن يؤكد ما لاحظه وفهمه من مضمون الحديث.

٢٢ ـ زكاة الخيل:

قال ابن عبدالبر: «...و لا أعلم أحداً من فقهاء الأمصار أوجب الزكاة في الخيل إلاّ أبا حنيفة؛ فإنّه أوجبها في الخيل السائمة، فقال: إذا كانت ذكوراً وإناثاً ففيها الصدقة في كلِّ فرس...»(٣).

وعليه: فإنّ في زكاة الخيل قولين: أولهما ما ذهب إليه الجمهور: وهو أن لا زكاة في الخيل(٤).

والثاني: ما سلكه أبو حنيفة، حيث قال بزكاة الخيل إذا كانت سائمة وقصد بها النَّسل(٥).

---

(١) انظر: فتح الباري: ٣/١٥٤.

(٢) انظر: إكمال المعلم: ٣/٣٣٩.

(٣) المرجع السابق: ٩/٢٨١.

(٤) انظر: بداية المجتهد: ١/١٨٣، إكمال إكمال المعلم: ٣/٤٣٢، فتح الباري: ٣/٣٨٣، مغني المحتاج: ٢/٦٣، المجموع: ٥/٣١١، موسوعة الإمام الشافعي: ٤/٩٤، الأم: ٢/٢٨، المغني: ٣/٤٥١.

(٥) انظر: البحر الرائق: ٢/٢٣٣، تبيين الحقائق: ١/٢٦٥، حاشية الطحطاوي: ١/٤٠٠، مجمع الأنهر: ١/٢٠٠، بدر المنتقى: ١/٢٠٠، بدائع الصنائع: ٢/١٣٤.

وسبب الخلاف معارضة القياس للخبر؛ فقوله ﷺ: **«ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة»**[1]. يقتضي نفي الزكاة عن الخيل.

والنّظر إلى أنّ في الخيل السائمة نماءً ونسلاً، يقتضي وجوب الزكاة فيها؛ قياساً على الإبل والبقر.

قال ابن رشد: «وأمّا القياس الذي عارض عموم الخبر، فهو أنّ الخيل السائمة حيوان مقصود به النّماء والنسل، فأشبه الإبل والبقر»[2].

استدلَّ أبو حنيفة ـ إلى جانب القياس ـ بما يلي:

(١) ـ ما رواه جابر عن النبي ﷺ أنّه قال: **«في كلّ فرس سائمة دينار، وليس في الرّابطة شيء»**[3].

(٢) ـ وما أورده ابن جريج، حيث قال: «قال: أخبرني عمرو بن دينار: أنّ جبير بن يعلى أخبره أنّه سمع ابن يعلى بن أميّة يقول: ابتاع عبدالرحمن بن أميّة ـ أخو يعلى بن أميّة ـ من رجل من أهل اليمن فرساً أنثى بمائة قلوص[4]، فندم البائع، فلحق بعمر، فقال: غصبني يعلى وأخوه فرساً لي، فكتب عمر إلى يعلى أن ألحق بي، فأتاه، فأخبره الخبر، فقال عمر: إنّ الخيل لتبلغ هذا عندكم؟! فقال: ما علمت فرساً قبل هذا بلغ هذا. فقال عمر: نأخذ من أربعين شاةٍ شاةً، ولا نأخذ من الخيل شيئاً! خذ من كلِّ فرس ديناراً، فضرب على الخيل ديناراً ديناراً»[5].

(٣) وما روي عن السائب بن زيد (رضي الله عنه): «أنّ عمر

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) المرجع نفسه: ١٨٣/١ بتصرف.

(٣) انظر: الهداية شرح بداية المبتدئ: المرغيناني: ١٠٠/١.

(٤) هو الناقة أو ما تركب، أو الناقة الشابة. انظر: مفتاح الصحاح: ٣٤٨.

(٥) أخرجه بنحوه: مالك في الموطأ: كتاب الزكاة، باب: ما جاء في صدقة الدقيق والخيل والعسل، رقم ٣٨.

(رضي الله عنه) لمَّا بعث العلاء بن الحضرمي إلى البحرين أمره أن يأخذ من كلِّ فرس شاتان أو عشرة دراهم»[1].

وتأسيساً على ما ذكر: فإنَّ النَّظر عند أبي حنيفة تقوّى بالسماع والأثر، وهو من الأقيسة التي اعتُبرت عند الصحابي المجتهد، حيث انقدح في الذهن المعنى الجامع بين الخيول والبقر، فألحق حكم الأصول بالفروع.

يشهد لذلك قول عمر (رضي الله عنه) «نأخذ من أربعين شاة شاة، ولا نأخذ من الخيل شيئاً!.»[2].

كما أنَّ للقياس الحنفي أصلاً في كتاب الله تعالى، قال عزّ وجل ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ صَدَقَةً﴾ [التوبة: ١٠٣].

وإذا أهدِرَت هذه الحجج ـ جدلاً ـ واستقر القياس وحده في مقابلة الخبر، فإنَّ لأبي حنيفة تخريجاً آخر ـ فيما ظهر لي ـ.

وتقرير هذا التوجيه: هو أنَّ اجتهاد أبي حنيفة لم يتطرق لمسألة ردّ الخبر الواحد بالقياس، بل هو اجتهاد جمع بين القياس ومقتضى السنّة؛ لأنّ قوله ﷺ: «**ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة**» عامٌّ في كلِّ عبد وفرس، والقياس مخصص لبعض أفراده. وهو ما يقتضي حمل خبر الجمهور على ما عدا الخيل السائمة.

وفي ذلك إعمال لدليلين ثابتين، وفي إعمال الخبر دون القياس إهمال لأحدهما، ومعلوم أنَّ الإعمال أولى من الإهمال.

هذا وقد تطرقت هناك في تخصيص عام السنّة بالقياس إلى وجوه من الأقوال، ورجَّحت استدلالات المجوّزين، فمن أراد الوقوف على ذلك تأمله هناك.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

٢٣ - هل يحسب على الرجل ما أكل من ثمره وزرعه قبل الحصاد في النصاب؟:

اختلف العلماء في هذه المسألة على أقوال:

منها: ما ذهب إليه مالك، والثوري، وأبو حنيفة، وزفر.

قالوا: إنَّ ما يأكله المرء من ثمر حائطه، أو زرعه قبل الحصاد والقطاف، يحسب عليه؛ لأنّه مال تجب فيه الزكاة كسائر الأموال، وهو القياس[١].

ومنها: قول الشافعي وأحمد:

قالا: يترك الخارص[٢] لصاحب الثمر ما يأكله هو وأهله، ولا يحسبه عليهم؛ عملاً بالخبر[٣].

فقد روى سهل بن أبي حثمة أنَّ النبي ﷺ قال: «**إذا خرصتم فدعوا لهم الثلث، فإن لم تدعوا لهم الثلث فدعوا لهم الربع**»[٤].

وللشافعية في هذا الحديث تأويلان:

التأويل الأول: أنّه يترك لأرباب الحوائط الثلث أو الربع من الزكاة، ليقوموا بإخراجه في أوجه الخير.

---

(١) انظر: الاستذكار: ٢٤٨/٩، بداية المجتهد: ١٦٩/١، بدائع الصنائع: ١٨٨/٢ وما بعدها.

(٢) حقيقة الخرص وصفته: «وهو أن يطوف بالنخلة، ويرى جميع عناقيدها ويقول: خرصها كذا رطباً، ويجيء منه من التمر كذا، ثمَّ يفعل بالنخلة الأخرى كذلك، وكذا باقي الحديقة. ولا يقتصر على رؤية البعض وقياس الباقي؛ لأنّها تتفاوت». روضة الطالبين: ٢٥٠/٢، الحاوي: ٢٢٦/٣.

(٣) انظر: الحاوي: ٢٢٢/٣ مغني المحتاج: ٩٠/٢، المغني: ٥٥٥/٣ وما بعدها، الاستذكار: ٢٤٨/٩، بداية المجتهد: ١٦٩/١.

(٤) أخرجه أحمد: ٢/٤-٣، رواه أبو داود: كتاب الزكاة (٣)، باب (١٤): في الخرص، رقم (١٦٠٥) عن سهل بن أبي حثمة، ورواه الترمذي: كتاب الزكاة (٥)، باب (١٧): ما جاء في الخرص، رقم (٦٤٣)، والنسائي: كتاب الزكاة (٢٣)، باب (٢٦): كم يترك الخارص، رقم (٢٤٩٠).

وهو تأويل الشافعي في القديم.

التأويل الثاني: أنّه يخرص عليهم جميعه ثمَّ يدفع إليهم الثلث أو الربع. وهو قول الشافعي في الجديد(1).

كما روي عنه ﷺ قوله: «**خففوا على النَّاس؛ فإنَّ في المال العرية، والواطئة، والآكلة**»(2)(3).

وما روي عن عمر (رضي الله عنه) أنّه قال لسهل بن أبي حثمة: «**إذا أتيت على نخل قد حضرها قوم، فدع لهم ما يأكلون**»(4).

إذا فسبب الخلاف بين المدرستين تعارض القياس مع خبر الواحد.

قال ابن رشد: «والسبب في خلافهم ما يعارض الآثار في ذلك من الكتاب والقياس... أمَّا القياس؛ فلأنّه مال فوجبت فيه الزكاة، أصله سائر الأموال»(5).

قلت: يدعم هذا القياس كلّ النُّصوص المقتضية لوجوب العشر في كلِّ خارج، ودون التمييز بين الـمُسْتَهلك والباقي.

قال الكاساني ـ معلقاً على قوله تعالى: ﴿وَءَاتُوا۟ حَقَّهُۥ يَوْمَ حَصَادِهِۦ﴾ [الأنعام: ١٤١] ـ «إنَّ الحصاد هو القطع، فيقتضي أنّ كلّ ما قطع أخذ منه شيء لزمه إخراج عشره من غير فصل بين ما إذا كان المقطوع مأكولاً أو باقياً...»(6).

---

(1) انظر: الحاوي: ٣/٢٢٢.

(2) ذكره ابن عبدالبر في «التمهيد»: ٦/٤٧٢ عن جابر، وذكره الشوكاني في «نيل الأوطار» ٣/٤٦ وعزاه لابن عبدالبر في التمهيد عن جابر مرفوعاً.

(3) الآكلة: أرباب الثمار وأهلهم، والواطئة: السابلة التي ترد على بلاد الثمار مجتازة، والعرية: النخلة التي يهب صاحبها ثمرتها. انظر: لسان العرب: ١٥/٣٣٢، المغني: ٣/٥٥٦.

(4) تقدم تخريجه.

(5) المرجع نفسه: ١/١٦٩ بتصرف.

(6) المرجع نفسه: ٢/١٨٩.

والحاصل: أنَّ هذا القياس شهدت له الأصول بالاعتبار.

٢٤ ـ بقاء الصوم مع الأكل والشرب نسياناً:

قال ﷺ: «**من أكل أو شرب ناسيا فليتم صومه، فإنّما أطعمه الله وسقاه**»[(١)].

ورد هذا الحديث مخالفا لمقتضى القياس؛ لأنّ الشيء لا يمكن أن يبقى مع وجود ما ينافيه. فلا إمساك مع أكل وشرب، ولا طهارة مع حدث، ولا اعتكاف مع خروج من غير حاجة.

وبسبب هذا التعارض اختلف الفقهاء في الفروع؛ فمنهم من رجَّح القياس، ومنهم من رجَّح الخبر.

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: إن أكل النَّاسي لا يفسد الصوم وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند مالك يفسد الصوم وأخذ في ذلك بالقياس»[(٢)].

* أمَّا تلخيص آرائهم الفقهية، وأدلَّتهم ففيما يلي:

ـ ذهب الشافعي وأحمد وأبو حنيفة إلى إهدار القياس والعمل بمقتضى الخبر، وقالوا: إنَّ من أكل أو شرب ناسياً، فليتمّ صومه، ولا قضاء عليه ولا كفارة، وهو قول الحسن البصري، ومجاهد، وداود، وإسحاق، وأبو ثور[(٣)].

ـ أمَّا مالك، فقد ذهب إلى إيجاب القضاء على من أكل أو شرب

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) المرجع السابق: ١٠٠.

(٣) انظر: فتح الباري: ١٨٤/٤، بدائع الصنائع: ٢٣٧/٢، مجمع الأنهر: ٢٤٤/١، تبيين الحقائق: ٣٢٢/١، المبسوط: ٦٥/٣، الأم: ١٠٦/٢، موسوعة الإمام الشافعي: ٣٥٢/٤، نهاية المحتاج: إلى شرح المنهاج: الرملي: ١٦٩/٣، المجموع: ٣٥٢/٦، ٣٥٣، شرح منتهى الإرادات: ٤٤٩/١، المغني: ١٨٨/٣، شرح الزركشي: ٥٨٤/٢، القواعد والفوائد الأصولية: ابن اللحام: ٣٢.

ناسياً. وجلّ الفقهاء ينسب لإمام دار الهجرة العمل بالقياس في مقابلة الخبر في هذا الفرع[1].

وأدلّة القوم أخبار وروايات، وقد تقدّم الحديث عن بعضها.

ولكن وجهة مالك وأصحابه، لم تكن قياسية فحسب، بل كانت قرآنية؛ حيث استدلَّ الجميع بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ [البقرة: ١٨٧].

فهو ظاهر يشهد للقياس؛ لأنّ الآكل والشارب في رمضان غير متمِّم لصومه، فيجب عليه القضاء ولو كان ناسياً[2].

هذا وقد ذكرت جملة استدلالية، وتأويلات محتملة عند فقهاء المالكية. فلتنظر في مسألة توجيه موقف مالك من تعارض القياس مع خبر الواحد.

وفي هذا الفرع مسائل:

أولها: تعلُّق الحنفية بالخبر رغم مخالفته للقياس، ولكتاب الله تعالى:

وتوجيه ذلك عندهم: أنَّ الخبر وإن خالف أمر الشارع بالإمساك، فإنّه وافق قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨]. وأنّ اعتبار النسيان يؤدي إلى الحرج[3].

الثانية: استشهاد المالكية بالأصول في مورد القياس، يردّ دعوى تقديم الرأي لذاته على السنن.

٢٥ ـ الشهادة على هلال رمضان:

اختلف الفقهاء في نصاب الشهادة على هلال رمضان؛ فمنهم من قبل

---

(١) انظر: المدونة ١: /٢٠٨، ٣٠٤، المقدمات الممهدات: ٢٣٨/١، شرح الزرقاني: ٢٥٠/٢، القبس: ٥٢٠/١.

(٢) انظر: تفسير القرطبي: ٣٢٣/٢، المعونة: ٤٧١.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٢٣٧/٢، مجمع الأنهر: ٢٤٤/١.

شهادة الواحد العدل، أخذاً بموجب الأثر، ومنهم من تعلّق بالقياس فأوجب شاهدين عدلين، على التفصيل التالي:

* قال النووي: «في الشهادة التي يثبت بها هلال رمضان ثلاث طرق، أصحُّها وأشهرها، وبه قطع المصنف والجمهور في المسألة قولان: أصحّهما باتفاق الأصحاب يثبت بعدل، وهو نصُّه في القديم، ومعظم كتبه في الجديد؛ للأحاديث الصحيحة في ذلك»[1].

فمذهب الشافعي ـ رحمه الله ـ مع قبول شهادة الواحد العدل. وهو مذهب أحمد على المشهور، وقول عمر، وعلي، وابن عمر، وابن المبارك[2].

وحجَّتهم في ذلك:

(١) ـ ما رواه عكرمة عن ابن عباس، قال: جاء إلى النبي ﷺ أعرابيّ، فقال: أبصرت الهلال الليلة، فقال: «**تشهد أن لا إله إلاّ الله وأنّ محمداً عبده ورسوله؟**» قال: نعم، قال: «**قم يا فلان فناد في النّاس، فليصوموا غداً**»[3].

قال أبو عمر: «حديث ابن عباس، عن النبي ﷺ أنّه أجاز شهادة الأعرابي وحده في هلال رمضان مختلف فيه، فمنهم من أسنده، وأكثرهم أرسله عن عكرمة»[4].

---

(١) المجموع: ٦/٢٨٥، وانظر: نهاية المحتاج: ٣/١٤٩، روضة الطالبين: ٢/٣٤٥، موسوعة الإمام الشافعي: ٤/٣٤٠.

(٢) انظر: المراجع نفسها، شرح منتهى الإرادات: ١/٤٤٠، المحرر في الفقه: ١/٢٢٨، منار السبيل: ١/٢٢٥، ٢٢٦، الشرح الكبير بهامش المغني: ٣/١٣٤.

(٣) رواه أبو داود: كتاب الصوم (٨)، باب (١٤)، في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم (٢٣٤٠)، ورواه الترمذي: كتاب الصوم (٦)، باب (٧)، ما جاء في الصوم بالشهادة رقم (٦٩١)، ورواه ابن ماجه: كتاب الصيام (٧)، باب (٦): ما جاء في الشهادة على رؤية الهلال، رقم (١٦٥٢)، والنسائي: كتاب الصوم (٢٢)، باب (٨): قول شهادة الرجل الواحد على هلال شهر رمضان، رقم (٢١١٢).

(٤) الاستذكار: ١٠/٢٧.

(٢) ـ وما روي عن ابن عمر أنّه قال: «تراءى النَّاس الهلال، فأخبرت رسول الله ﷺ أنّي رأيته فصام وأمر النَّاس بصيامه»[١].

(٣) ـ وقولهم: إنَّ الشهادة على الهلال خبر عن وقت الفريضة فيما طريقه المشاهدة، فقبل فيه قول الواحد كالإخبار عن دخول وقت الصلاة[٢].

* ولم يختلف قول مالك وأصحابه في وجوب رجلين عدلين على شهادة هلال رمضان، وهو القياس[٣].

ودليلهم في هذه المسألة:

(١) ـ قوله ﷺ: «صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته، فإن غمّ عليكم فأكملوا عدّة شعبان ثلاثين، فإن شهد ذوا عدلٍ فصوموا وافطروا وانسكوا»[٤].

ففي الحديث اشتراط الاثنين في الشهادة على الهلال، فثبت وجوب ذلك.

(٢) ـ القياس: وله وجوه عدَّة:

أولها: أنهَّا شهادة على رؤية هلال، فيجب فيها عدلان قياساً على رؤية هلال الفطر.

الثاني: وأنَّ الشهادة ههنا حكم يثبت في البدن، فلا يقبل فيها واحد، أصله النِّكاح والطلاق[٥].

---

(١) رواه أبو داود: كتاب الصوم (٨)، باب (١٤): في شهادة الواحد على رؤية هلال رمضان، رقم (٢٣٤٢)، وأخرجه الدارمي: كتاب الصوم (٤)، باب (٦): الشهادة على رؤية هلال رمضان، ٤٢٩/١، رقم (١٦٤٣).

(٢) انظر: الشرح الكبير على هامش المغني: ١٣٤/٣.

(٣) انظر: المعونة: ٤٥٥/١، الإشراف: ١٩٦/١.

(٤) بنحوه حتى كلمة ثلاثين: رواه البخاري: كتاب الصوم، باب (١١): قول النبي ﷺ إذا رأيتم الهلال فصوموا، رقم (١٩٠٩) عن أبي هريرة، ومسلم: كتاب الصيام (١٣)، باب (٢)، وجوب صوم رمضان لرؤية الهلال، رقم (١٠٨١). وبنحوه كاملا مع زيادة في بعض الألفاظ: رواه النسائي: كتاب الصيام (٢٢)، باب (٨): قبول شهادة الرجل الواحد، رقم (٢١١٥).

(٥) انظر: الإشراف: ١٩٦/١، المعونة: ٤٥٦/١، الاستذكار: ٢٧/١٠، جامع الأمهات: ١٧٠.

* وفرّق أبو حنيفة وأصحابه بين موضعين: فقالوا: إن كانت السماء مصحيّة، ورأى النّاس الهلال صاموا، وإن شهد عدل برؤية الهلال لا تقبل شهادته، لأنَّ في تفرّده ـ والحالة تلك ـ دليلاً على كذبه، ومخالفته للظاهر.

وإن كانت السماء مغميّة قبلت رؤية الواحد وشهادته بلا خلاف في المذهب، عملاً بالأحاديث التي ذكرها الشافعية والحنابلة[1].

والحاصل من هذه الأمهات:

أولاً: هو أنَّ أحكام الفرع المذكور اطردت وتلك المسائل الآنفة، وشهدت لدلالتها القياسية أصول ترفع اللّوم عمن نُسب إلى النّظر ومخالفة الأثر[2].

ثانياً: وأنَّ في اجتهاد الحنفية جمعاً بين طريقة الشافعية والمالكية، وإعمالاً للحجّتين باعتبارات مختلفة.

٢٦ ـ الصّوم عن الميت:

ثبت عن حديث عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنّ رسول الله ﷺ قال: «**من مات وعليه صيام صام عنه وليّه**»[3].

كما روي عن ابن عباس (رضي الله عنه) أنه قال: «جاء رجل إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله! إنّ أمي ماتت وعليها صوم شهر، أفأقضيه عنها؟ فقال: «**لو كان على أمك دين أكنت قاضيته عنها؟**» قال: نعم، قال: «**فدين الله أحقّ بالقضاء**»[4].

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٢٢٠/٢ وما بعدها، مجمع الأنهر: ٢٣٦/١، ٢٣٧، تبيين الحقائق: ٣٢٠/١، ٣٢١.

(٢) قال القاضي عبدالوهاب: «ومن أدلّة المالكية أنّ شهادة الواحد غير مقبولة بانفرادها، اعتبار بسائر الفصول». الإشراف: ١٩٦/١ بتصرف.

(٣) رواه البخاري: كتاب الصوم، باب (٤٢)، من مات وعليه صوم، رقم (١٩٥٢) عن عائشة، رواه مسلم: كتاب الصيام (١٣)، باب (٢٧): قضاء الصيام عن الميت، رقم (١١٤٧).

(٤) رواه البخاري: كتاب الصوم، باب (٤٢)، من مات وعليه صوم، رقم (١٩٥٣)، ورواه بلفظه مسلم: كتاب الصيام (١٣)، باب (٢٧): قضاء الصيام عن الميت، رقم (١١٤٨)، وكذلك أخرجه أحمد: ٢٥٨/١.

يدلُّ الحديثان على جواز جريان النيابة في التكاليف والعبادات البدنية، وهو حكم يخالف موجب القياس؛ لأنَّ النّظر يقضي بمنع النيابة في الصلاة والوضوء بله الصيام.

وعليه: فإنّ لاختلاف النَّاس في هذا الموضع أثراً في اختلاف الفقهاء. فمنهم من قال: لا يصوم أحد عن أحد، ومنهم من أجاز صيام الولي عن الميت، ومنهم من قرن الجواز بالوصية، . . .

وسبب الخلاف معارضة القياس للأثر[1].

تلخيص الخلاف الفقهي:

* ذهب الحنفية إلى أنَّ النيابة في الصوم باطلة، فلا يصوم أحد عن أحد ولكن يطعم استحساناً، وهو قول ابن عباس، وابن عمر، وعائشة، والثوري[2].

* وأمَّا مالك، فلا خلاف عنه أنّه لا يمشي أحد عن أحد، ولا يصوم عنه؛ قياساً على الصلاة[3].

* وعند الشافعية مذهبان:

أشهرهما: الإطعام عن الميت لكلِّ يوم مدّ من طعام. وهو مذهب الشافعي في الجديد.

وأصحّهما في الدليل: أن يصوم عنه وليّه، وهو المذهب القديم، وممَّن قال به: الحسن البصري، والزهري، وقتادة، وأبو ثور، وداود[4].

قال النووي «الصواب الجزم بجواز صوم الولي عن الميت سواء صوم

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ٢١٩/١، الاستذكار: ١٧/١٥.

(٢) انظر: مجمع الأنهر: ٢٥٠/١، بدر المنتقى: ٢٥٠/١.

(٣) انظر: الإشراف: ٢٠٩/١، الاستذكار: ١٧/١٥، بداية المجتهد: ٢١٩/١، إكمال إكمال المعلم: ٩١/٤، ٩٢.

(٤) انظر: المجموع: ٤٢١/٦، الأم: ١١٤، مغني المحتاج: ١٧٢/٢، نهاية المحتاج: ١٨٤/٣، ١٨٥.

رمضان، والنذر، وغيره من الصوم الواجب،؛ للأحاديث الصحيحة..و يتعيّن أن يكون هنا مذهب الشافعي؛ لأنّه قال: «إذا صحَّ الحديث فهو مذهبي واتركوا قول المخالف له، وقد صحَّت في هذه المسألة أحاديث...»[1].

* وجملة ما ذهب إليه الإمام أحمد، هو أنّ من مات وعليه صيام من رمضان، فالواجب أن يُطعم عنه لكلِّ يوم مسكين؛ وذلك إذا مات بعد إمكان القضاء[2].

والحاصل: أنَّ من أخذ بالنّص في هذه المسألة قال بإيجاب الصوم على الولي، ومن أخذ بالقياس قال: لا صيام على الولي، ومن أوجب الإطعام فمصيراً إلى قراءة ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدۡيَةٞ﴾ [البقرة: ١٨٤]، وعلى قوله ﷺ: **«من مات وعليه قضاء رمضان أطعم عنه وليّه»**[3].

ويُعتذر لأرباب القياس في هذا الباب بما يلي:

(١) - بقول الله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ وَمَن كَانَ مَرِيضًا أَوۡ عَلَىٰ سَفَرٖ فَعِدَّةٞ مِّنۡ أَيَّامٍ أُخَرَۗ﴾ [البقرة: ١٨٥].

ووجه تقرير الدليل في هذه الآية: هو أنّ الباري عزّ وجل أوجب الصيام على مكلَّف، كما أوجب قضاء عليه بنفسه، فانتفى بذلك أن يصوم أحدٌ عن أحد[4].

(٢) - وبما قيل عن ابن عباس - رضي الله عنهما - إنّه كان يفتي بأن لا يصوم أحدٌ عن أحد[5].

---

(١) المرجع نفسه: ٤١٨/٦ بتصرف.

(٢) انظر: المغني: ٢٢٤/٣ وما بعدها، شرح الزركشي: ٦٠٧/٢ وما بعدها.

(٣) رواه الترمذي بمعناه: كتاب الصوم (٦)، باب (٢٣): ما جاء من الكفارة، رقم (٨-٧١) عن ابن عمر.

(٤) انظر: الإشراف: ٢٠٩/١.

(٥) انظر: الاستذكار: ١٠/١٥.

(٣) ـ وبأنّ الصيام عبادة لا تجوز فيها النيابة حال الحياة، فوجب أن لا تدخلها النيابة بعد الوفاة.

وبأنّها عبادة عن البدن فلا يتحمّلها أحد عن غيره[١].

والشاهد في هذا الاعتذار، هو أنّ القياس أتى على سنن الأصول والقواعد، ووافقها في الحكم، على معنى أنَّ الجميع قد تواطأ على إلزام المكلّف بالأداء والقضاء، دون إحالة التكليف على الغير.

ومن الأصول والقواعد:

ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [فاطر: ١٨].

ـ وقوله تعالى: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

ـ وقوله عزّ وجل: ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا﴾ [الإنفطار: ١٩].

قال الشاطبي: «فالتعبدات الشرعية لا يقوم فيها أحد عن أحد، ولا يغني فيها عن المكلّف غيره، وعمل العامل لا يجتزئ به غيره، ولا ينتقل بالقصد إليه.. والدليل على صحَّة هذه الدعوى أمور: أحدها: النّصوص الدالَّة على ذلك، والثاني: المعنى، وهو أنَّ مقصود العبادات الخضوع لله، والتوجّه إليه، والتذلّل بين يديه، والانقياد تحت حكمه، وعمارة القلب بذكره،... والنيابة تنافي هذا المقصود، وتضاده، لأنَّ معنى ذلك أن لا يكون العبد عبداً، ولا المطلوب بالخضوع والتوجّه خاضعاً ولا متوجِّها، إذا ناب عنه غيره في ذلك، وإذا قام غيره في ذلك مقامه فذلك الغير هو الخاضع المتوجه... والثالث: أنّه لو صحَّت النيابة في العبادات البدنية، لصحَّت في الأعمال القلبية؛ كالإيمان وغيره من الصبر والشكر...»[٢].

---

(١) انظر: الإشراف: ٢٠٩/١.

(٢) الموافقات: ١٧٤/٢ وما بعدها.

٢٧ ـ حكم جماع النّاسي لصومه:

اختلفت فتاوي الأئمة فيمن جامع ناسياً في صومه:

* فقال أبو حنيفة والشافعي: ليس عليه شيء لا قضاء ولا كفارة[١].

والدلالة على صحّة صوم المجامع:

(١) ـ قوله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[٢].

(٢) ـ وقوله ﷺ: «**من أكل أو شرب وهو صائم، فليتمّ صومه؛ فإنّما الله أطعمه وسقاه**»[٣].

قال الماوردي: «وفي الحديث دليلان:

أحدهما: أنّه سلبه فعله، وأضافه إلى الله سبحانه.

والثاني: أنّه لم يأمره بالقضاء مع جهل السائل بحكم فعله؛ فدلّ على أنّه على صومه»[٤].

(٣) ـ وأنَّ الصوم عبادة تفسد بالأكل العمد، فوجب أن لا يفسدها الأكل حالة النسيان كالصلاة إذا أكل فيها لقمة ناسياً[٥].

* وقال مالك: عليه القضاء دون الكفارة؛ تعويلاً على إلحاق ناسي الصوم بناسي الصلاة، وهو قول الأوزاعي، وزفر[٦].

---

(١) انظر: الأم: ١٠٨/٢، نهاية المحتاج: ١٦٩/٣، الحاوي: ٤٣٢/٣، روضة الطالبين: ٣٧٤/٢، بدائع الصنائع: ٢٣٩/٢، ٢٥٣، مجمع الأنهر: ٢٤٤/١، تبيين الحقائق: ٣٢٢/١، الاختيار: ١٣٣/١.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) المرجع نفسه: ٤٣١/٣.

(٥) انظر: المرجع نفسه: ٤٣١/٣.

(٦) انظر: الاستذكار: ١١١/١٠، بداية المجتهد: ٢٢١/١، إكمال إكمال المعلم: ٤٩/٤، بدائع الصنائع: ٢٤٠/٢.

قال ابن رشد: «فمن شبه ناسي الصوم بناسي الصلاة أوجب عليه القضاء»[1].

* وذهب قوم إلى إيجاب القضاء والكفارة عليه، ولم يفرقوا بين العامد والنَّاسي. وهو مذهب أحمد بن حنبل، وقوم من أهل الظاهر، وعبدالملك بن الماجشون، وابن حبيب من المالكية[2].

ودليلهم في وجوب التكفير:

حديث الأعرابي الذي جاء فيه: «أنّ أعرابياً جاء إلى النبي ﷺ فقال: هلكت يا رسول الله! . قال: «**وما أهلكك؟**» قال: وقعت على امرأتي في رمضان. قال: «**هل تجد ما تعتق رقبتك؟**» قال: لا. قال: «**هل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين؟**» قال: لا. قال: «**فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً؟**» قال: لا. ثمَّ جلس فأتى النبي ﷺ بعرق فيه تمر. فقال: «**تصدق بهذا**» فقال: على أفقر منا؟ فما بين لابتيها أهل بيت أحوج إليه منَّا. فضحك النبي ﷺ حتى بدت نواجذه، ثمَّ قال: «**اذهب فأطعمه أهلك**»»[3].

ووجه الدلالة: أنّه لم يفرق فيه بين العامد والنَّاسي؛ لأنّ النبي ﷺ لم يستفسر السائل هل وطئ عامداً أو ناسياً. فوجب أن يعمّ الحكم الجميع[4].

والقدر المفيد في هذا العرض:

أولاً: هو أنَّ للمتعلق بالقياس مآخذ نقلية تقدّم بسطها في مسألة: بقاء الصوم مع الأكل والشرب نسياناً. فلتنظر.

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ٢٢١/١، الاستذكار: ١١١/١٠، إكمال إكمال المعلم: ٤٩/٤، المغني: ١٩٤/٣، ١٩٥، الكافي: ابن قدامة: ٣٩٨/١، شرح الزركشي: ٥٩٠/٢ وما بعدها، شرح منتهى الإرادات: ٤٥١/١.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٢٢١/١، الاستذكار: ١١١/١٠.

(٣) بنحوه: رواه البخاري: كتاب الصوم، باب (٣١): المجامع في رمضان هل يطعم أهله من الكفارة، رقم (١٩٣٧) عن أبي هريرة، ورواه مسلم: كتاب الصيام (١٣)، باب (١٤): تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم، رقم (١١١١)، والترمذي: كتاب الصوم (٦)، باب (٢٨): ما جاء في كفارة الفطر في رمضان، رقم (٧٢٤).

(٤) انظر: شرح الزركشي: ٥٩٠/٢ وما بعدها، المغني: ١٩٥/٣.

ثانياً: كما أنّ حديث نفي القضاء حال النسيان وارد على خلاف القياس، وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره، وهو ما تقتضيه أصول الحنفية. فكيف ألحق الجماع عندهم بالأكل والشرب؟.

قالت الحنفية: «إذا ثبت عدم الإفطار في الأكل والشرب ثبت في الجماع دلالة، لأنّه في معناه...»[1].

ثالثاً: وأنّ ما استحسنه فقهاء الحنفية ههنا يؤكد حقيقته أنهّم من المقدمين للسنّة على القياس.

٢٨ ـ حكم الكفارة في حق المرأة إذا طاوعت زوجها على الجماع في رمضان:

أوجب أبو حنيفة، ومالك الكفارة على المرأة إذا طاوعت زوجها على الجماع في رمضان[2]. وذهب الشافعي وأهل الظاهر إلى نفي ذلك عنها. سواءً طاوعت زوجها أو أكرهها على الجماع[3].

قال في النهاية: «لا كفارة عليها: لأنه لم يؤمر بها في الخبر إلاّ الرجل المجامع مع الحاجة إلى البيان؛ ولأنّها غرم مالي يتعلق بالجماع فيختص بالرجل الواطئ كالمهر، فلا يجب على الموطوءة...»[4].

وورد عن الإمام أحمد روايتان:

إحداهما: لزوم الكفارة؛ لأنّ المرأة إحدى المتواطئين، فيلزمها ما يلزم الرجل.

---

(١) تبيين الحقائق: ٣٢٢/١ بتصرف، وانظر: مجمع الأنهر: ٢٤٤/١، الاستذكار: ١١١/١٠.

(٢) ولكن كفارة المرأة يتحملها الرّجل عند المالكية على قول. انظر: المدونة: ٢١٨/١، عقد الجواهر الثمينة: ٣٦٤/١، الاستذكار: ١٠٨/١٠، الإشراف: ٢٠٠/١، إكمال إكمال المعلم: ٤٩/٤، بداية المجتهد: ٢٢٢/١، بدائع الصنائع: ٢٥٣/٢.

(٣) انظر: المجموع: ٣٦٣/٦، المهذب: ٦١٠/٢، مغني المحتاج: ١٧٩/٢، نهاية المحتاج: ١٩٥/٣.

(٤) نهاية المحتاج: ١٩٥/٣.

الثانية: لا كفارة عليها؛ لأنّ رسول الله ﷺ لم يأمر امرأة الأعرابي المواقع بالكفارة[1].

وسبب الخلاف بين الفقهاء تعارض ظاهر الحديث مع القياس[2].

تمسك من أوجب الكفارة على المرأة التي طاوعت، بالقياس؛ أي: قياس المرأة على الرجل بجامع التكليف في كلٍّ.

قال ابن رشد: «والقياس أنّ المرأة مثل الرجل إذا كان كلاهما مكلّفاً»[3].

وتعلّق الباقي: بظاهر حديث الأعرابي الذي واقع امرأته في رمضان[4].

ووجه الدلالة فيه: أنّ النبي ﷺ أجاب السائل بكفارة واحدة، ولم يستفسره هل طاوعته امرأته أم أكرهها على ذلك[5].

ولكن قد تنقدح في الذهن أمارة الجمع بين القياس وخبر الواحد، فيحمل الأثر على عدم إيجاب الكفارة على المكرهة أو المعذورة، ويحمل القياس على إيجاب الكفارة على من طاوعت زوجها في الجماع.

وعليه: فإنَّ القياس ههنا قصر أفراد السنَّة على بعض محالّها. فليس في المسألة تعارض بين الأمارتين من كلٍّ وجه. وقاعدة ترجيح الإعمال على الإهمال حجَّة لمن لاحظ القياس في هذه الوجهة.

جاء في الإكمال: «تأوّل مالك وأصحاب الرأي حديث الأعرابي

---

(١) انظر: المغني: ١٩٦/٣، الكافي: ابن قدامة: ٣٩٩/١، شرح منتهى الإرادات: ٤٥٢/١.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٢٢٢/١، الاستذكار: ١١٠/١٠.

(٣) المرجع نفسه: ٢٢٢/١.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) انظر: الكافي: ابن قدامة: ٣٩٩/١، إكمال إكمال المعلم: : ٤٩/٤، الاستذكار: ١٠٩/١٠.

وحملوه على أنَّها طاوعته؛ لاحتمال أنّها مكرهة، أو ناسية لصومها، أو من أهل الفطر ذلك اليوم؛ لعذر من مرض أو سفر...»[1].

٢٩ ـ الكفارة في قضاء رمضان:

ذهب الجمهور إلى أنَّ الأصل في الكفارة الترتيب؛ فلا ينتقل المكلّف إلى الصيام إلاّ بعد عجزه عن العتق، ولا يقبل منه الإطعام إذا كان قادراً على الصيام[2].

وحجَّتهم في ذلك حديث الأعرابي[3] الذي ذكر آنفاً.

ووجه دلالته: أنّ النبي ﷺ سأله عن تلك الواجبات مرتبة، وهو ما يفيد الوجوب[4].

ومن أدلَّتهم: إلحاق هذه الكفارة بكفارة الظهار في وجوب الترتيب[5].

وقال مالك: هي على التخيير، واستحب الابتداء بالإطعام.

قال في المدونة: «قلت: فكيف الكفارة في قول مالك. فقال: الطعام لا نعرف غير الطعام، ولا يأخذ مالك بالعتق ولا بالصيام»[6].

والحجَّة في قول مالك الذي استحب فيه الإطعام:

---

(١) المرجع نفسه: ٤٩/٤ بتصرف.

(٢) انظر: المجموع: ٣٦٦/٦، مغني المحتاج: ١٨٠/٢، نهاية المحتاج: ١٩٨/٣، شرح منتهى الإرادات: ٤٥٣/١، المغني: ٢٠٦/٣، الكافي: ابن قدامة: ٤٠٠/١، شرح الزركشي: ٥٩٥/٢، ٥٩٦، الاستذكار: ٩٨/١٠، مجمع الأنهر: ٢٣٩/١، حاشية الطحطاوي: ٤٥٧/١.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) بداية المجتهد: ٢٢٣/١، المغني: ٢٠٦/٣.

(٥) انظر: المجموع: ٣٦٦/٦، مغني المحتاج: ١٨٠/٢، نهاية المحتاج: ١٩٨/٣، الاستذكار: ٩٨/١٠، بداية المجتهد: ٢٢٣/١.

(٦) ٢١٨/١، وانظر: إكمال إكمال المعلم: ٥٢/٤.

القياس:

قال ابن عبدالبر: «اختار مالك الإطعام؛ لأنّه يشبه البدل من الصيام، ألا ترى أنّ الحامل والمرضع، والشيخ الكبير، والمفرط في رمضان حتى يدخل عليه رمضان آخر لا يؤمر واحد منهم بعتق ولا صيام مع القضاء، وإنّما يؤمر بالإطعام»[1].

وقال ابن رشد: «وأمّا استحباب مالك الابتداء بالإطعام فمخالف لظواهر الآثار، وإنّما ذهب إلى هذا من طريق القياس..»[2].

وعليه: فإنّ أصل الخلاف بين الجمهور ومالك، هو تعارض القياس مع ظاهر الأثر. إلاّ أنّ لهذا القياس ما يقوّيه؛ من ذلك:

(١) ـ أنّ البداءة بالإطعام مناسب لقراءة من قرأ: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[3] [البقرة: ١٨٤].

(٢) ـ تحقيق مقاصد الشرع: لأنّ في استحباب الإطعام تحقيقاً لمقصد الشرع المتمثل في تحصيل منافع الفقراء.

(٣) ـ الاعتبار بالأصول والقواعد: فالأصول تشهد على أنّ الإطعام قد وقع بدلاً عن الصيام في عدّة مواضع؛ ممّا يساعد في تخريج هذه المسألة على باب ترجيح القياس الذي تشهد له الأصول على الخبر الذي لا تشهد له الأصول. أفاد ذلك الحفيد في بدايته، وابن عبدالبر في استذكاره[4].

٣٠ ـ مكان اعتكاف المرأة:

اختلف الفقهاء في مكان اعتكاف المرأة على عدّة أقاويل:

---

(١) المرجع نفسه: ٩٧/١٠.
(٢) المرجع نفسه: ٢٢٣/١.
(٣) انظر: بداية المجتهد: ٢٢٣/١.
(٤) انظر: بداية المجتهد: ٢٢٣/١، الاستذكار: ٩٧/١٠.

* فقال فقهاء الحنفية: لا تعتكف المرأة في مسجد الجماعة بل في مسجد بيتها؛ لأنّه هو المكان المعدّ لصلاتها فيكون موضعاً لاعتكافها.

جاء في مجمع الأنهر: «والمرأة تعتكف بإذن زوجها في مسجد بيتها؛ لأنّه الموضع المعدّ لصلاتها، فيتحقق انتظارها فيه، ولا تعتكف في غير مصلاها في بيتها»[1].

* وذهب مالك إلى أنّ المرأة تعتكف في مسجد الجماعة ولا يعجبه اعتكافها في مسجد بيتها.

جاء في المدونة: «قلت لابن القاسم: ما قول مالك في المرأة تعتكف في مسجد الجماعة. قال: نعم. قلت: أتعتكف في قول مالك في مسجد بيتها. فقال: لا يعجبني ذلك، وإنّما الاعتكاف في المساجد التي توضع لله»[2].

* وقال الشافعي: لا يصح اعتكاف المرأة في مسجد بيتها؛ لأنّه ليس بمسجد لجواز مكث الجنب فيه[3].

* وذهب أحمد إلى أنّ المرأة تعتكف في كلِّ مسجد، وليس لها الاعتكاف في بيتها[4].

ومنشأ الخلاف بين هذه المدارس، تعارض القياس مع الأثر:

«وذلك أنّه ثبت أنّ حفصة، وعائشة، وزينب أزواج النبي ﷺ استأذنّ رسول الله ﷺ في الاعتكاف في المسجد، فأذن لهنَّ حين ضربن أخبيتهنَّ فيه»[5].

---

(١) ٢٥٦/١، وانظر: حاشية الطحطاوي: ٤٧٤/١، بدائع الصنائع: ٢٨١/٢، ٢٨٢.
(٢) ٢٣١/١، وانظر: الإشراف: ٢١٢/١، المعونة: ٤٩٠/١.
(٣) انظر: المجموع: ٥٠٥/٦ وما بعدها، مغني المحتاج: ١٩٠/٢، نهاية المحتاج: ٢١١/٣.
(٤) انظر: المغني: ٢٨٦/٤، ٢٨٧، الكافي: ابن قدامة: ٤١٢/١.
(٥) بمعناه رواه البخاري: كتاب الاعتكاف (١٤)، باب (٢): متى يدخل من أراد الاعتكاف في معتكفه، رقم (١١٧٢).

ووجه الدلالة في ذلك: أنّه لو لم يكن المسجد موضعاً لاعتكافهنَّ لما أذن رسول الله ﷺ فيه[1].

أمَّا القياس المعارض لهذا الأثر، فهو قياس الاعتكاف على الصلاة. ومقتضى ذلك أنَّ صلاة المرأة في بيتها أفضل منها في المسجد، فوجب أن يكون اعتكافها في بيتها أفضل[2].

وعليه: فإنَّ مستند الحنفية القياس، ومُتعلق الجمهور الأثر.

وقد يستشهد فقهاء الحنفية لاجتهادهم القياسي، بأنَّ النبي ﷺ ترك الاعتكاف في المسجد لمَّا رأى أبنية أزواجه فيه، وقال: «**آلبرّ تردن؟**»[3] منكراً عليهم ذلك.

٣١ ـ حكم الحج باستطاعة النيابة مع العجز عن المباشرة:

عن عبدالله بن عباس ـ رضي الله عنهما ـ قال: كان الفضل بن عباس رديف رسول الله ﷺ فجاءته امرأة من خثعم تستفتيه.

فجعل الفضل ينظر إليها وتنظر إليه. فجعل رسول الله ﷺ يصرف وجه الفضل إلى الشِّقِّ الآخر. فقالت: يا رسول الله! إنَّ فريضة الله في الحجِّ أدركت أبي شيخاً كبيراً. لا يستطيع أن يثبت على الراحلة. أفأحجُّ عنه؟ قال: «**نعم**» وذلك في حجّة الوداع[4].

اختلف أهل العلم في معنى هذا الحديث على مذاهب، إليك تلخيصها الفقهي:

* ذهبت الحنفية إلى أنَّ النيابة في الحجِّ لا تجوز عند القدرة، وتجوز عند العجز.

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ٢٢٩/١، المغني: ٢٨٦/٤.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ٢٢٩/١، بدائع الصنائع: ٢٨٢/٢، مجمع الأنهر: ٢٥٦/١، المغني: ٢٨٦/٤.

(٣) بمعناه مطولا: ذكره ابن الجارودي في «المنتقى»: باب الصيام، صفحة ١٠٩، الحديث رقم (٤٠٨) عن عائشة وبلفظ «البر ترون».

(٤) (تقدم تخريجه).

وجملة قولهم: أنّ العبادات في الشرع على ثلاثة أنواع:

١ - عبادة مالية محضة، كالزكاة، والصدقات، والكفارات. . . فهذه تجوز فيها النيابة على الإطلاق.

٢ - عبادة بدنية محضة، كالصلاة، والصوم. . . و هذه لا تجوز فيها النيابة على الإطلاق.

٣ - عبادة بدنية ومالية، كالحج وهذه العبادة لا يجوز فيها النيابة عند القدرة، ويجوز عند العجز؛ بدليل حديث الخثعمية[(١)].

قال في الاختيار: «ولا يجوز (الحج) إلاّ عن الميت أو العاجز بنفسه عجزاً مستمراً إلى الموت»[(٢)].

* وجملة قول مالك وأصحابه: أنّه لا يجوز حجّ المرء على من لا يطيق الحجَّ من الأحياء، وأنّ حديث الخثعمية مخصوص به أبوها، ولا يجوز تعديته إلى غيره[(٣)].

* وأمَّا عند الشافعية: فمن يكون مستطيعاً بماله، عاجزاً في بدنه، ففرض الحجّ عليه واجب، وعليه أن يستأجر من ماله من يحجُّ عنه.

ودليلهم في ذلك: حديث الخثعمية، وهو مذهب الحنابلة[(٤)].

قال ابن رشد - في سبب اختلاف الفقهاء -: «وسبب الخلاف في هذه معارضة القياس للأثر، وذلك أنّ القياس يقتضي أنَّ العبادات لا ينوب فيها أحد عن أحد، فإنّه لا يصلي أحد عن أحد باتفاق، ولا يزكي أحد عن

---

(١) انظر: بدائع الصنائع: ٤٥٣ وما بعدها، مجمع الأنهر: ٣٠٧/١، ٣٠٨، تبيين الحقائق: ٨٣/٢، الاختيار: ١٧٠/١.

(٢) ١٧٠/١.

(٣) انظر: الإشراف: ٢١٦/١، بداية المجتهد: ٢٣٣/١، الاستذكار: ٥٩/١٢ وما بعدها، إكمال إكمال المعلم: ٤٢٢/٤ وما بعدها.

(٤) انظر: الحاوي: ٨/٤، ٩، نهاية المحتاج: ٢٤٦/٣، روضة الطالبين: ١٢/٣، المغني: ٣٥٢/٤، شرح الزركشي: ٣٢/٣، فتح الباري: ٨٣/٤، ٨٤.

أحد. أمَّا الأثر المعارض لهذا فحديث ابن عباس المشهور»[1].

وعليه: فإنّ المالكية متمسكون بالقياس، والجمهور بالأثر. فما توجيه موقف القياسيين؟.

والجواب: أنّ الاستدلال بالقياس في هذا الموضع له ما يبرره عند المالكية، ومن تلك المؤيِّدات:

(١) ـ قول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران: ٩٧].

وفيها: أنَّ لزوم الحجِّ مرتبط بالاستطاعة، والعاجز غير مستطيع فلا يجب عليه شيء أصالة أو نيابة[2].

(٢) ـ وقوله عزّ وجل: ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم: ٣٩].

وفيها: أنَّ الإنسان لا يجوز إلاّ ما حصله بنفسه، وفعل غيره عنه ليس من سعيه[3].

(٣) ـ وقوله عزّ وجل: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: ٧٨].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: أنَّ العاجز عن الحجِّ غير مستطيع، فإذا ألزم بالأداء حُمِّل ما لا يطيق، والحرج مرفوع في شرع الله تعالى[4].

وتأسيساً على ما ذكر من قواعد: فإنَّ القياس ههنا دعمته الأصول الثابتة، وقوَّته على مناهضة خبر الخثعمية.

ـ قال الشاطبي: «إنّ هذه الأحاديث ـ على قلتها ـ معارضة لأصل ثابت في الشريعة قطعي، ولم تبلغ مبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي، فلا يعارض الظنّ القطع، كما تقرر أن خبر الواحد لا يعمل به إلاّ إذا لم

---

(١) بداية المجتهد: ٢٣٣/١.

(٢) انظر: المغني: ٣٥٢/٤، الاستذكار: ٥٩/١٢.

(٣) انظر: الحاوي: ٩/٤.

(٤) انظر: إكمال إكمال المعلم: ٤٢٣/٤.

يعارضه أصل قطعي، وهو أصل مالك بن أنس وأبي حنيفة، وهذا الوجه هو نكته الموضع، وهو المقصود فيه..»[1].

٣٢ ـ الوقوف بعرفة:

تعددت عبارات أهل العلم في الوقت الذي يجزئ فيه الوقوف بعرفة؛ فمنهم من أجاز وقوف الليل أو النهار ومنهم من اشترط الوقوف ليلاً.

وسبب الخلاف في هذه المسألة، معارضة القياس لخبر الواحد[2].

أمّا الخبر، فهو قوله ﷺ: «**من أدرك عرفة ليلاً أو نهاراً، فقد أدرك الحج**»[3].

وأمّا القياس: فهو إلحاق الوقوف قبل الغروب بالوقوف قبل الزوال في عدم جواز ذلك.

الوقوف بعرفة في هذا الزمان ليلاً أو نهاراً، فقد حصل الوقوف، وتمّ الحج[4]. وهو المذهب عند الشافعية[5] والحنابلة[6].

ودليلهم من جهة النقل:

(١) ـ ما روى عروة بن مضرِّس بن أوس بن حارثة بن لام الطائي. قال: أتيت رسول الله ﷺ بالمزدلفة حين خرج إلى صلاة. فقلت: يا

---

(١) المرجع السابق: ١٨٢/٢، ١٨٣.

(٢) انظر: تأسيس النظر: ١٠٢.

(٣) رواه بمعناه مع خلاف في بعض الألفاظ: أبو داود: كتاب المناسك (٥)، باب (٦٩): من لم يدرك عرفة، رقم (١٩٥٠) عن عروة بن مضرس الطائي، والترمذي: كتاب الحج (٧)، باب (٥٧): من أتى عرفة قبل الفجر ليلة جمع، رقم (٣٠١٦)، والنسائي: كتاب المناسك (٢٤)، باب (٢١١): فيمن لا يدرك صلاة الصبح مع الإمام بمزدلفة، رقم: (٣٠٤٣).

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ٣٢٢/٢، مجمع الأنهر: ٢٨٤/١، بدر المنتقى: ٢٨٤/١، الاختيار: ١٥٠/١.

(٥) انظر: الحاوي: ١٧٢/٤، ١٧٣، روضة الطالبين: ٩٧/٣.

(٦) انظر: المغني: ٢٣/٤، ٢٤، شرح الزركشي: ٢٤٤/٣، شرح منتهى الإرادات: ٥٩/٢.

رسول الله ! إنيِّ جئت من جبل طي؛ أكلت راحلتي، وأتعبت نفسي، والله ما تركت من جبل إلاَّ وقفت عليه. فهل لي من حج؟ فقال رسول الله ﷺ: **«من شهد صلاتنا، ووقف معنا حتى يدفع؛ وقد وقف بعرفة قبل ذلك ليلاً أو نهاراً، فقد تمَّ حجّه، وقضى تفثه»**[1].

ودليلهم من حجة النَّظر:

(٢) ـ أنَّ الوقوف في النّهار وقوف في الزمن المقدَّر شرعاً للوقوف، فأجزأ اعتباراً بالليل[2].

* وقال فقهاء المالكية بضرورة الوقوف جزءًا من الليل، ومن لم يفعل ذلك، فقد فاته الحجّ. ونسب إلى مالك أخذه بالقياس ههنا[3].

ولكن الأصول الفقهية للمالكية، وأمهاتها تشير إلى وجود ما يؤيِّد هذا القياس نقلاً[4].

من ذلكم: ما نقل عن النبي ﷺ **«أنَّه دفع بعد غروب الشمس»**، روي ذلك علي، وجابر، وأسامة، وغيرهم[5].

وحديث ابن عباس عن النبي ﷺ أنَّه قال: **«من أدرك عرفة قبل الفجر، فقد أدرك الحجّ، ومن فاته عرفة بليل، فقد فاته الحجّ»**[6].

٣٣ ـ هل يملك الكفار على المسلمين أموالهم إذا غلبوا عليها؟.

اختلف فقهاء الأمصار في هذه المسألة تبعاً لاختلافهم في تعارض القياس والخبر؛ فمن تمسك بالقياس، قال: إنَّ الكفار لا يملكون على

---

(١) تقدم تخريجه.
(٢) انظر: المغني: ٤/٢٤.
(٣) انظر: المعونة: ١/٥٨٠، الإشراف: ١/٢٣١، تأسيس النظر: ١٠٢.
(٤) انظر: المعونة: ١/٥٨٠، الإشراف: ١/٢٣١.
(٥) تخريج (المعونة).
(٦) تقدم تخريجه.

المسلمين أموالهم كما لا يملكون رقابهم. ومن تعلَّق بالأثر، قال: إنَّ الكفار يملكون أموال المسلمين إذا ما استولوا عليها.

ـ تلخيص المذاهب الفقهية:

* ذهبت الحنفية إلى أنَّ الكفار إذا دخلوا دار الإسلام، واستولوا على أموال المسلمين، وأحرزوها بدار الحرب، فإنهَّم يملكونها؛ لأنَّ الاستيلاء ورد على مال مباح، لزوال ملكيته بتباين الدارين والاستيلاء[1].

ودليلهم:

(١) ـ ما روي أنَّ النبي ﷺ قيل له يوم الفتح: ألا تنزل دارك، فقال: «**وهل ترك لنا عقيل من ربع**»[2]. يعني أنَّه باع دوره التي كانت بمكة بعد هجرته ﷺ.

ووجه الاستدلال به: أنَّ النبي ﷺ أشار إلى زوال ملكه عن دوره بغلبة عقيل عليها. ولو لم يكن ذلك كذلك لاستبقاها على ملكه ونزلها[3].

(٢) ـ وأنَّ المال بعد الاستيلاء عليه، واختلاف الدارين، يصبح مباحاً غير مملوك لأحد، والاستيلاء على المال المباح جائز: كالاستيلاء على الحطب، والحشيش، والصيد[4].

(٣) ـ وأنَّ الكافر غير مخاطب بفروع الشريعة، فلا تصير أموال المسلمين معصومة في حقه، مما يوجب الملك[5].

---

(١) انظر: رد المحتار: ٢٦٨/٦، مجمع الأنهر: ٦٥٢/١، بدائع الصنائع: ١٠٧/٦.

(٢) رواه البخاري: كتاب الحج، باب (٤٤): توريث دور مكة وبيعها وشرائها، رقم (١٥٨٨) عن أسامة بن زيد، ورواه مسلم: كتاب الحج (١٥)، باب (٨٠): النزول بمكة للحاج وتوريث دورها، رقم (١٣٥١).

(٣) انظر: بداية المجتهد: ٢٩٢/١، الحاوي: ٢١٦/١٤، ٢١٧.

(٤) انظر: بدائع الصنائع ١٠٧/٦، رد المحتار: ٢٦٨/٦.

(٥) انظر: مجمع الأنهر: ٦٥٢/١.

* وذهب الشافعي إلى أنَّ المشركين لا يملكون ما أحرزوه على المسلمين من أموال[1].

* وحكي عن الإمام أحمد روايتان: قال القاضي: يملك الكفار أموال المسلمين بالقهر، وهو قول مالك وأبي حنيفة.

وقال أبو الخطاب: لا يملكونها، وهو قول الشافعي[2].

ودليل الشافعي ومن وافقه: قياس الأموال على الرقاب[3].

ويشهد لهذا القياس:

(١) ـ حديث ناقة النبي ﷺ الذي رواه عمران بن حصين، قال: «أغار المشركون على سرح المدينة وأخذوا الغصباء ناقة رسول الله ﷺ وامرأة من المسلمين، فلمَّا كانت ذات ليلة قامت المرأة وقد ناموا، فجعلوا لا تضع يدها على بعير إلاّ أرغى حتى أتت الغصباء، فأتت ناقة ذلولاً فركبتها ثمَّ توجَّهت قبل المدينة، ونذرت لئن نجاها الله لتنحرنها، فلمَّا قدمت المدينة عرفت الناقة، فأتوا بها رسول الله ﷺ فأخبرته المرأة بنذرها، فقال: «**بئس ما جزيتها، لا نذر فيما لا يملك ابن آدم، ولا نذر في معصية**»[4].

وفيه دليلان:

(أ) ـ لو ملك المشركون الناقة بالغلبة، لملكتها الأنصارية بالأخذ.

(ب) ـ ولو ملكها المشركون، لما جاز النبي ﷺ أن يسترجعها[5].

---

(١) انظر: الحاوي: ٢١٦/١٤، روضة الطالبين: ٢٩٤/١٠.

(٢) انظر: المغني: ٦٤٧/١٢.

(٣) انظر: بداية المجتهد: ٢٩٢/١.

(٤) أخرجه أحمد: ٤٢٩/٤، وبنحوه مطولا: رواه مسلم: كتاب النذر (٢٦)، باب (٣): لا وفاء لنذر في معصية الله، رقم (١٦٤١)، ورواه أبو داود مطولاً: كتاب الإيمان والنذور (١٦)، باب (٢٨): النذر فيما لا يملك، رقم (٣٣١٦).

(٥) انظر: المغني: ٦٤٧/٢، الحاوي: ٢١٧/١٤، بداية المجتهد: ٢٩١/١.

(٢) ـ كما يشهد قوله ﷺ: «**لا يحل مال امرئ مسلم إلاَّ بطيب نفس منه**»[(١)].

ومقتضاه: أنَّ مال المسلم لا يحل لمسلم آخر، ولا لمشرك من باب أولى[(٢)].

٣٤ ـ الأفضل في الضحايا:

أجمع أهل العلم على جواز الضحايا من جميع بهيمة الأنعام، ولكنَّهم اختلفوا في الأفضل من ذلك.

والأصل في اختلافهم تعارض القياس مع السنَّة.

وبيان ذلك: أنّه لم يرو عنه ﷺ أنّه ضحّى بغير الكبش[(٣)].

وأمَّا القياس المخالف: فهو إلحاق الضحايا بالهدايا، بجامع القربة فيها[(٤)].

تمسك مالك بالسنَّة، حيث ذهب إلى أنَّ الكبش الأقرن الفحل، هو أفضل الضحايا[(٥)]؛ لما ورد من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه) قال:

---

(١) رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، باب، من غصب لوحاً فأدخله في سفينة أو بنى عليه جداراً، ١٠٠/٦ عن أبي حرة الرقاشي عن عمه، وراوه أبو يعلى في «مسنده»: ١٤٠/٢، رقم (١٥٧٠)، وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ١٧٢/٤، وقال: رواه أبو يعلى، وأبو حرّة: وثقه أبو داود وضعفه ابن معين.

(٢) انظر: الحاوي: ٢١٧/١٤.

(٣) انظر: بداية المجتهد: ٣١٥/١.

(٤) انظر: بداية المجتهد: ٣١٥/١، الاستذكار: ١٣٦/١٥ وما بعدها، إكمال إكمال المعلم: ٥٣/٧.

(٥) بنحوه: رواه البزار كما في «كشف الأستار»، باب الجذع من الضأن، ٦١/٢، رقم (١٢٠٧) وذكره الهيثمي في «مجمع الزوائد»: ١٩/٤، وقال رواه البزار، وفيه إسحاق الحنيني، وهو ضعيف، والبيهقي في «السنن الكبرى»، باب: لا يجزئ الجذع إلا من الضأن وحدها..، ٢٧١/٩.

تجلى جبريل على النبي ﷺ يوم الأضحى، فقال له النبي ﷺ: «**كيف رأيت نسكنا يا جبريل؟ فقال: لقد تباهى به أهل السماء. واعلم يا محمد أنَّ الجذع من الضّأن خير من السيد من الإبل، ومن البقر، ولو علم الله ذبحاً خيراً منه لفدى به إبراهيم**»(1).

ولحديث أنس: قال: «ضحَّى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين أقرنين فرأيته ذبحهما بيده، واضعاً قدمه على صفاحهما وسمَّى، وكبَّر»(2).

* وذهب الشافعي إلى أنَّ الإبل أفضل من البقر، والبقر أفضل من الغنم، والضّأن أحبّ إليه من المعز، وهو مذهب أحمد وأبي حنيفة(3).

قال ابن رشد: «وسبب اختلافهم، معارضة القياس لدليل الفعل»(4).

ولكن قياس الجمهور تقوَّى بما يلي:

(1) ـ بقوله تعالى: ﴿وَٱلْبُدْنَ جَعَلْنَٰهَا لَكُم مِّن شَعَٰٓئِرِ ٱللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ﴾ [الحج: 36].

(2) ـ وبما روي عن النبي ﷺ: «**أكرموا الإبل فإنَّ فيها رقوا الدم**»(5).

(3) ـ وبما روي عن جابر (رضي الله عنه): «لا تذبحوا إلاَّ مسنَّة إلاَّ أن يعسر عليكم فتذبحوا جذعة من الضَّأن»(6).

---

(1) رواه البخاري: كتاب الأضاحي، باب (9): من ذبح الأضاحي بيده، رقم (5558) عن أنس ورواه مسلم: كتاب الأضاحي (35)، باب(3): استحباب الضحية، وذبحها مباشرة بلا توكيل، والتسمية والتكبير، رقم (1966)، ورواه النسائي: كتاب الضحايا (43)، باب(28): وضع الرجل على صفحة الضحية، رقم (4427).

(2) انظر: روضة الطالبين: 193/3، تحفة المحتاج: الهيثمي: 245/12، الحاوي: 77/15، المجموع: 368/8 وما بعدها، المهذب: 833/2، المغني: 136/13، 137.

(3) المرجع نفسه: 315/1.

(4) تقدم تخريجه.

(5) تقدم تخريجه.

(6) انظر: الاستذكار: 331/15، بداية المجتهد: 344/1، إكمال إكمال المعلم: 99/7، بدائع الصنائع: 150/4، مجمع الأنهر: 514/2.

فهذه النُّصوص وغيرها سيقت أصالة لبيان الأفضل في الأضحية، ولتدلّ على أنَّ البدن أعظم أجراً، وأجزل مثوبة، ولتؤيد مقتضى القياس.

٣٥ ـ حكم أكل الخيل:

تعدَّدت مذاهب العلماء في حكم أكل الخيل؛ فقال مالك، وأصحابه، وأبو حنيفة، والأوزاعي: لا تؤكل الخيل[١].

وقال الشافعي، وأحمد، وأبو يوسف، ومحمد، والليث بن سعد: تؤكل الخيل، وهو مذهب ابن سيرين، وابن الزبير، وعطاء[٢]، . . . وسبب الخلاف بين الفريقين، معارضة القياس للأثر.

ـ أمَّا الخبر فهو ما روي عن جابر بن عبدالله، قال: نهانا رسول الله ﷺ يوم خيبر من لحوم الحُمُر، وأذن لنا في لحوم الخيل[٣].

وما روي عن أسماء، قالت: نحرنا فرساً على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه[٤].

قال ابن عبدالبر: «أمَّا أهل العلم بالحديث، فحديث الإباحة في لحوم الخيل أصحَّ عندهم، وأثبت من النَّهي عن أكلها»[٥].

وأمَّا القياس المخالف لموجب هذا الخبر، فهو قياس الفرس على البغل والحمار.

---

(١) انظر: المغني: ٩٤/١٣، ٩٥، المحرر في الفقه: ١٨٩/٢، بداية المجتهد: ٣٤٤/١، الاستذكار: ٣٣٢/١٥، المجموع: ٥/٩.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) رواه البخاري: كتاب الصيد والذبائح، باب (٢٤): النحر والذبح، رقم (٥٥١٠)، ورواه مسلم: كتاب الصيد والذبائح (٣٤)، باب (٦): في أكل لحوم الخيل، رقم (١٩٤٢).

(٤) المرجع نفسه: ٣٣٢/١٥، ٣٣٣ بتصرف.

(٥) المرجع نفسه: ٣٣٣/١٥، بداية المجتهد: ٣٤٤/١، البحر المحيط: ٣٠١/٧.

قال أبو عمر: «وأمَّا القياس عندهم، فإنَّها لا تؤكل الخيل؛ لأنَّها من ذوات الحافر كالحمير»[1].

ومن الأصول التي تشهد لهذا القياس:

(١) ـ قول الله تعالى ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨].

ووجه تقرير الدليل فيها: أنَّ اللاّم تفيد التعليل، أي: أنَّ الخيل وما عطف عليها لم تخلق إلاَّ للركوب والزينة، بدليل الحصر الذي اقتضته العلَّة المنصوصة. وحديث جابر (رضي الله عنه) يصادم هذا الظاهر[2].

قال مالك: «إنَّ أحسن ما سمع في الخيل والبغال والحمير، أنَّها لا تؤكل، لأنَّها للركوب والزينة»[3].

(٢) ـ وما حكي عن ابن عباس (رضي الله عنه) أنَّه سئل عن لحم الخيل، فقرأ بهذه الآية الشريفة، وقال: ولم يقل تبارك وتعالى: لتأكلوها[4].

فهذا صحابي جليل من أئمة اللسان، وترجمان القرآن، يرى ـ استدلالاً بالآية ـ أنَّ الخيل خلقت للركوب والزينة، لا للأكل.

ويعضده ما روي عن خالد بن الوليد: «نهى رسول ﷺ عن لحوم الخيل والبغال والحمير»[5].

---

(١) انظر: شرح الزرقاني: ٣٢٠/٣، إكمال إكمال المعلم: ٢٩/٧، بداية المجتهد: ٣٤٤/١.

(٢) انظر: الموطأ: ٤٩٧/٢.

(٣) ذكره الطبري بلفظه في تفسيره «جامع البيان»: ٨٢/١٤ أثناء تفسيره الآية (٨) من سورة النحل.

(٤) رواه أبو داود: كتاب الأطعمة (٢١)، باب (٢٦): في أكل لحوم الخيل، رقم (٣٧٩٠)، ورواه ابن ماجه: كتاب الذبائح (٢٧)، باب (١٤): لحوم البغال، رقم (٣١٩٨)، ورواه النسائي: كتاب الصيد (٤٢)، باب (٣٠): تحريم أكل لحوم الخيل، رقم (٤٣٤٣).

(٥) المرجع نفسه: ١٢٣/٣.

قال الزرقاني: «لكن ضعَّفه البخاري، وأحمد، وابن عبدالبر، وغيرهم، ولكن يتقوَّى بظاهر القرآن»[1].

٣٦ ـ حكم الأنبذة:

اتفق الفقهاء على تحريم قليل الخمر وكثيرها، واختلفوا في شارب المسكر من غير خمر العنب، إذا لم يسكر؛ فأهل الحجاز والمحدثون يرون في قليل الأنبذة وكثيرها المسكرة، التحريم، ويوجبون فيها الحدّ. وهو قول مالك، والشافعي، وأصحابهما، وأحمد، والأوزاعي، وأبو ثور، وداود[2].

وحجَّتهم في ذلك:

(١) ـ ما رواه مالك بسنده عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ أنَّها قالت: «سئل رسول الله ﷺ عن البتع وعن نبيذ العسل فقال: **كُلُّ شراب أسكر فهو حرام**»[3].

(٢) ـ وما روي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ أنّ النبي ﷺ قال: «**كلُّ مسكرٍ خمر، وكلُّ خمرٍ حرام**»[4].

---

(١) انظر: الاستذكار: ٢٧٤/٢٤، وما بعدها، بداية المجتهد: ٣٤٥/١ وما بعدها، المجموع: ٢٥٧/٢٢، الحاوي: ٣٨٧/١٣، المغني: ٤٣٧/١٢ وما بعدها.

(٢) رواه البخاري: كتاب الوضوء، باب (٧١): لا يجوز الوضوء بالنبيذ ولا المسكر، رقم (٢٤٢) ورواه مسلم: كتاب الأشربة (٣٦)، باب (٧): بيان أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام، رقم (٢٠٠١).

(٣) رواه مسلم: كتاب الأشربة (٣٦)، باب (٧): بيان أن كل مسكر خمر، وأن كل خمر حرام، رقم (٢٠٠٣)، رقم (٣٣٩٠)، والترمذي: كتاب الأشربة (٢٧)، باب (١): ما جاء في شارب الخمر، رقم (١٨٦١).

(٤) رواه أبو داود: كتاب الأشربة (٢٠)، باب (٥): النهي عن السكر، رقم (٣٦٨١) عن جابر بن عبدالله، ورواه الترمذي: كتاب الأشربة (٢٧)، باب (٣): ما جاء ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم (١٨٦٥)، ورواه ابن ماجه: كتاب الأشربة (٥)، باب (١٠): ما أسكر كثيره فقليله حرام، رقم (٣٣٩٣).

(٣) ـ وما روي عن جابر (رضي الله عنه) أنّ رسول الله ﷺ قال: «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**»[١].

تشير هذه الآثار إلى أنَّ كلّ شراب حرام إذا كان شأنه الإسكار، وأنّ القليل منه ككثيره في الحكم.

ويدلّ على ذلك: قول عمر (رضي الله عنه): «إنّ الخمر حرِّمت، وهي من خمسة أشياء؛ من العنب، والتمر، والعسل، والحنطة، والشّعير، والخمر ما خامر العقل»[٢].

وأمَّا أهل العراق، فجمهورهم لا يرون الحدّ ولا التحريم في النبيذ إذا لم يسكر، ولا يعدّون ما عدا خمر العنب خمراً، وهذا مذهب أبي حنيفة وسائر فقهاء الكوفة، وإبراهيم النخعي، وسفيان الثوري[٣].

ودليلهم القياس:

قال ابن رشد: «أمَّا احتجاجهم من جهة النّظر، فإنّهم قالوا: قد نصّ القرآن أنّ علَّة التحريم في الخمر.

إنّما هي الصد عن ذكر الله، ووقوع العداوة والبغضاء، وهذه العلّة توجد في القدر المسكر لا فيما دون ذلك، فوجب أن يكون ذلك القدر هو الحرام إلاّ ما انعقد عليه الإجماع من تحريم قليل الخمر وكثيرها. وهذا النّوع من القياس يلحق بالنّص، وهو القياس الذي ينبه الشرع على العلة فيه...»[٤].

وعليه: فإنَّ مآل الخلاف بين الطائفتين، هو معارضة الأثر للقياس.

---

(١) بنحوه: رواه البخاري: كتاب التفسير، باب (٩): قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تُحَرِّمُوا۟ طَيِّبَٰتِ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾، رقم (٤٦١٩)، ورواه مسلم: كتاب التفسير (٥٤)، باب (٦): في نزول تحريم الخمر، رقم (٣٠٣٢).

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٢٨٣/٤، المجموع: ٢٥٧/٢٢، الاستذكار: ٢٧٤/٢٤ وما بعدها.

(٣) المرجع نفسه: ٣٤٦/١.

(٤) المرجع السابق: ٣٤٦/١، ٣٤٧.

قال الحفيد: «وقال المتأخرون من أهل النّظر: حجّة الحجازيين من طريق السمع أقوى، وحجّة العراقيين من طريق القياس أظهر. وإذا كان هذا كما قالوا فيرجع الخلاف إلى اختلافهم في تغليب الأثر على القياس، أو تغليب القياس على الأثر إذا تعارضا».

قلت: ومن الأصول التي تشهد لقياس الكوفيين:

(١) ـ قول الله تعالى: ﴿وَمِن ثَمَرَٰتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَٰبِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾ [النحل: ٦٧].

تقرير ذلك عندهم: أنّ المحرّم من الأنبذة المسكرة هو السكر نفسه لا العين؛ لأنّه لو كان المحرّم عينها لما سمّاه الله رزقاً حسناً[١].

(٢) ـ وما رواه ابن عباس ـ رضي الله عنهما ـ عن النبي ﷺ أنّه قال: «**حرّمت الخمر لعينها، والسكر من غيرها**»[٢].

ووجه الاستدلال به: أنَّ العبرة في تحريم غير الخمر هي السكر، فلا يستوي فيها القليل والكثير في الحكم. بخلاف الخمر، فهي محرّمة لعينها. والعطف في السياق يقتضي المغايرة.

(٣) ـ وما قاله ابن مسعود (رضي الله عنه): «شهدت تحريم النبيذ كما شهدتم، ثمّ شهدت تحليله فحفظت ونسيتم»[٣].

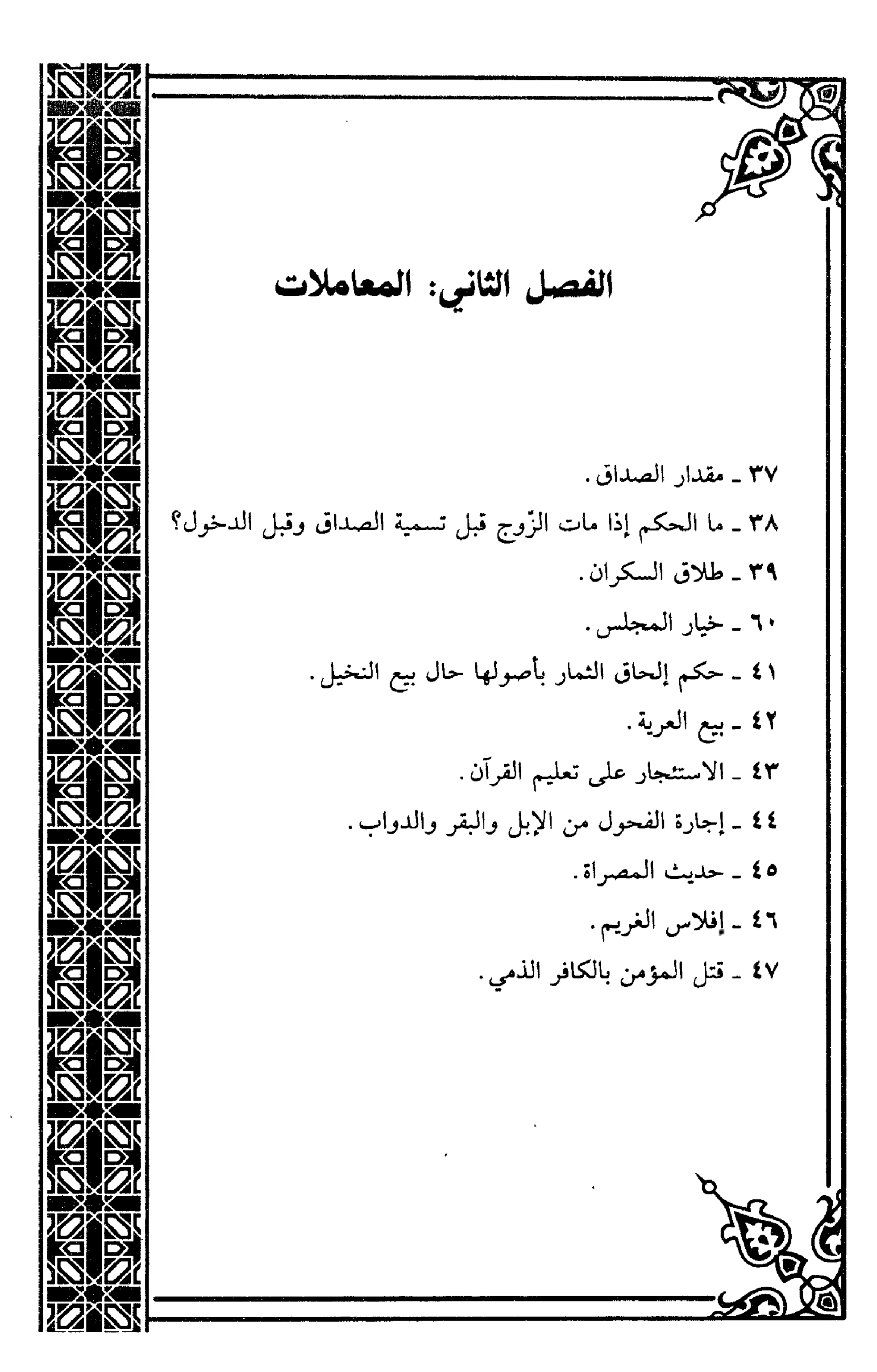


---

(١) انظر: المرجع نفسه: ٣٤٦/١.

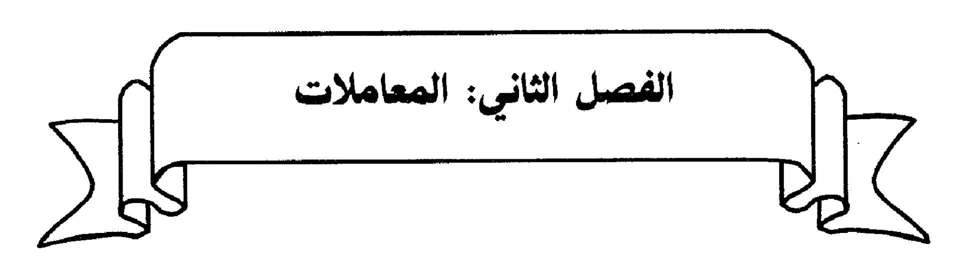
(٢) أخرجه النسائي: كتاب الأشربة، باب: ذكر الأخبار التي اعتل بها من أباح شراب المسكر، رقم (٥٦٨٨).

(٣) انظر: الحاوي: ٣٨٩/١٣.



الفصل الثاني: المعاملات

٣٧ ـ مقدار الصداق.
٣٨ ـ ما الحكم إذا مات الزّوج قبل تسمية الصداق وقبل الدخول؟
٣٩ ـ طلاق السكران.
٦٠ ـ خيار المجلس.
٤١ ـ حكم إلحاق الثمار بأصولها حال بيع النخيل.
٤٢ ـ بيع العرية.
٤٣ ـ الاستئجار على تعليم القرآن.
٤٤ ـ إجارة الفحول من الإبل والبقر والدواب.
٤٥ ـ حديث المصراة.
٤٦ ـ إفلاس الغريم.
٤٧ ـ قتل المؤمن بالكافر الذمي.



الفصل الثاني: المعاملات

٣٧ ـ مقدار الصداق:

اتفق أهل الفتوى على أنَّ أكثر الصداق غير مؤقت، ولكنَّهم اختلفوا في أقلِّه على مذاهب:

المذهب الأوّل: ليس لأقل الصداق حدّ:

قال الشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وفقهاء المدينة من التابعين، وابن وهب من أصحاب مالك، وغيرهم: إنَّ الصداق غير مقدَّر شرعاً، وأنّ كلّ ما جاز أن يكون ثمناً وقيمة لشيء، جاز أن يكون صداقاً[١].

ومن أدلَّة القوم:

(١) ـ حديث سهيل بن سعد الساعدي الذي قال فيه: «إنّ رسول الله ﷺ جاءته امرأة فقالت: يا رسول الله! إنِّي قد وهبت نفسي لك، فقامت قياماً طويلاً، فقام رجل فقال: يا رسول الله! زوجنيها إن لم يكن لك بها حاجة. فقال رسول الله ﷺ: **«هل معك من شيء تصدقها إيّاه؟»** فقال: ما عندي إلاّ إزاري، فقال رسول الله ﷺ: **«إن أعطيتها إيّاه جلست لا إزار لك فالتمس شيئاً»**، فقال: لا أجد شيئاً، فقال عليه الصلاة والسلام: **«التمس ولو خاتماً من حديد»**، فالتمس فلم يجد شيئاً، فقال رسول

---

(١) انظر: الاستذكار: ٧٠/١٦ وما بعدها، بداية المجتهد: ١٥/٢، الحاوي: ٣٩٧/٩ وما بعدها، المغني: ٥٢٨/٩.

الله ﷺ: «**هل معك شيء من القرآن؟**» قال: نعم، سورة كذا وسورة كذا، لسورٍ سمَّاها. فقال رسول الله ﷺ: «**قد انكحتكها بما معك من القرآن**»[1].

ووجه الدلالة في هذا الحديث: هو أنَّ خاتم الحديد أقلّ الجواهر قيمة، وقد رضي به الشارع مهراً، فدلَّ على جواز القليل من الصداق.

كما أنَّ صيغة الخبر وردت على طريق التقليل، ولم يرد قوله ﷺ: «. . .**ولو خاتماً من حديد**» لبيان مقدار مبلغ الصداق الذي لا يجوز عقد النكاح بدونه[2].

المذهب الثاني: وجوب تحديد أقلّ الصداق:

وهو قول مالك وأبي حنيفة. إلاّ أنَّ حدّ المهر عند مالك ربع دينار من الذّهب، أو ثلاثة دراهم كيلاً من الفضة، وقال أبو حنيفة: حدّه عشرة دراهم[3].

ومُدرك القوم في هذه المسألة القياس:

قال القاضي عبدالوهاب: «وأقلّ المهر محدود، لأنّه عضو محرّم تناوله لحق الله تعالى لا يستباح إلاّ بمال، فوجب أن يكون ذلك المال مقدّراً. أصله قطع اليد في السرقة»[4]. بيان ذلك: أنّ الأصل في أقلّ المهر التحديد قياساً على ما يجب فيه القطع في السرقة. قلت: يشهد لهذا القياس:

---

(١) بنحوه: رواه البخاري: كتاب النكاح، باب (٥١): التزويج على القرآن وبغير صداق، رقم (٥١٤٩)، ورواه مسلم بنحوه: كتاب النكاح (١٦)، باب (١٣): الصداق وجواز كونه تعليم قرآن. . . رقم (١٤٢٥)، وأخرجه أحمد: ٣٣٠/٥، ورواه النسائي كذلك: كتاب النكاح، باب (٤١): الكلام الذي ينعقد به النكاح، رقم (٣٢٨٠).

(٢) انظر: لحاوي: ٣٩٨/٩، بداية المجتهد: ١٥/٢.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٥٦١/٢، الاستذكار: ٧١/١٦، المعونة: ٧٥٠/٢، مجمع الأنهر: ٣٤٦/١.

(٤) المعونة: ٧٥٠/٢.

(١) ـ قوله عزّ وجل: ﴿وَأُحِلَّ لَكُم مَّا وَرَآءَ ذَٰلِكُمْ أَن تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُم﴾ [النساء: ٢٤].

ووجه الاستدلال بها: أنَّ الباري سبحانه وتعالى شرط أن يكون المهر مالاً، والمال ماله بال، وأقلّه ما أبيح به العضو في السرقة[١].

(٢) ـ وأنّ الله سبحانه وتعالى شرط عدم الطّول في نكاح الأمة، وأجاز ذلك لمن لم يجد طولاً، وهو يدلّ على أنّ الطول مقصد لا يتيسر لكلِّ النّاس. وعليه: فلو كان الفلس، والذانق، والقبضة من الشعير، طولاً لما عدمه أحد. وهو دليل تحديد وتقدير أقل المهور[٢].

(٣) ـ وما روي عن جابر، وعمر، وعلي، وعبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهم ـ من أنّ أقلّ الصداق مقدَّر شرعاً. وأنّ ما ذكروه لا يوصل إليه بالاجتهاد، بل الأصل فيه التوقيف[٣].

٣٨ ـ ما الحكم إذا مات الزّوج قبل تسمية الصداق وقبل الدخول؟.

إذا مات الزَّوج قبل الدخول، وفي نكاح لا تسمية فيه، فليس للمرأة صداق، ولها المتعة والميراث على قول. وقالت جماعة من الفقهاء: للمرأة الصداق والميراث.

ومن أسباب اختلاف الأمَّة في هذا الفرع، معارضة القياس للخبر.

* أمّا تحصيل مذاهبهم الفقهية، وتحرير أصل الخلاف ففيما يلي:

المذهب الأوّل: قال مالك وأصحابه، والأوزاعي، والليث، والشافعي في رواية المزني: لا مهر لمن مات عنها زوجها قبل الدخول وتسمية الصداق.

---

(١) انظر: إكمال إكمال المعلم: ٧٠/٥، بدائع الصنائع: ٥٦٢/٢، الحاوي: ٣٩٧/٩.
(٢) انظر: الاستذكار: ٧٢/١٦.
(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٥٦٢/٢، الحاوي: ٣٩٨/٩.

وهو مذهب علي بن أبي طالب، وعبدالله بن عباس، وعبدالله بن عمر، وزيد بن ثابت، وغيرهم من الصحابة والتابعين[1].

ومن جملة أدلّة القوم:

القياس: قال ابن رشد: «وأمّا القياس فهو أنّ الصداق عوض، فلما لم يقبض المعوض لم يجب العوض قياساً على البيع»[2].

المذهب الثاني: وهو مذهب أبي حنيفة، وأحمد، وداود، والشافعي في رواية البويطي، حيث يرى أنصاره أنَّ للمتوفى عنها زوجها قبل الدخول والتسمية مهر مثلها، ولها الميراث، وعليها العدّة.

وهو قول ابن مسعود، وعلقمة، وسفيان الثوري، وابن شبرمة، وأضرابهم[3].

ومن متعلقاتهم:

ما روي عن ابن مسعود (رضي الله عنه) من أنّه سئل عن هذه المسألة، فقال: «أقول فيها برأيي، فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأ فمنّي، أرى لهذا الصداق امرأة من نسائها. لا وكس، ولا شطط، وعليها العدّة، ولها الميراث، فقام معقل ابن يسار الأشجعي[4] فقال: أشهد لقضيت فيها بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق»[5].

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ٢٠/٢، الاستذكار: ١٠٦/١٦، المعونة: ٧٦٤/٢، الحاوي: ٤٧٩/٩.

(٢) المرجع نفسه: ٢٠/٢.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٥٩٠/٢، الاختيار: ١٠٢/٣، المغني: ٥٩٨/٩.

(٤) قال أبو عمر: «الصواب عندي في هذا الخبر قول من قال: معقل بن سنان؛ لأنّ معقل بن سنان رجل من أشجع مشهور في الصحابة.
وأمّا معقل بن يسار، فإنّه، وإن كان مشهوراً أيضاً في الصحابة، فإنّه رجل من ابن مزينة. وهذا الحديث إنّما جاء في امرأة من أشجع، لا من مزينة. ومعقل بن سنان قتل يوم الحرّة.» المرجع نفسه: ١٠٥/١٦، ١٠٦.

(٥) تقدم تخريجه.

قلت: يعضد قياس الفريق الأوَّل:

(١) ـ ما رواه مالك عن نافع؛ أنّ ابنة عبيد الله بن عمر، وأمّها بنت زيد بن الخطاب، كانت تحت ابن لعبدالله بن عمر. فمات ولم يدخل بها. ولم يسمِّ لها صداقاً. فابتغت أمّها صداقها، فقال عبدالله بن عمر: ليس لها صداق. ولو كان لها صداق لم نمسكه، ولم نظلمها. فأبت أمّها أن تقبل ذلك، فجعلوا بينهم زيد بن ثابت، فقضى أن لا صداق لها، ولا الميراث»[١].

(٢) ـ وما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**أدو العلائق**». قيل: وما العلائق؟ قال: «**ما تراضى به الأهلون**»[٢]. وفيه دليل على أن المستحق بالعقد ما ترضى به الأهلون دون غيره[٣].

(٣) ـ ومن الأسباب التي تعلّق بها الفريق الأوَّل ـ في ترجيح القياس على الخبر في هذا الموضع ـ الطعن في خبر بروع.

قال الماوردي: «إنّه غير ثابت من ثلاثة أوجه:

أحدها: اضطراب طرقه؛ لأنّه روي تارة عن ناس من أشجع، وهم مجاهيل، وتارة عن معقل بن يسار، وتاررة عن معقل بن سنان وتارة عن الجراح بن سنان.

والثاني: أنّ علي بن أبي طالب (رضي الله عنه) أنكره، وقال: حديث أعرابي يبول على عقبيه، ولا أقبل شهادة الأعراب على رسول الله ﷺ.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ: كتاب النكاح (٢٨)، باب (٣): ما جاء في الصداق والحباء، رقم (١٠)، والبغوي في «شرح السنة»، باب: من تزوج بلا مهر، رقم (٢٣٠٥).

(٢) بنحوه: رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، كتاب الصداق، باب: ما يجوز أن يكون مهراً ٢٣٩/٧، بلفظ: أنكحوا الأيامى. . .، وبنحوه: رواه الدارقطني: كتاب النكاح، باب: المهر، رقم (٣٥٥٨) عن ابن عباس.

(٣) انظر: الحاوي: ٤٨٠/٩.

والثالث: أنّ الواقدي، طعن فيه. وقال: هذا الحديث ورد إلى المدينة من أهل الكوفة، فما عرفه أحد من علماء المدينة»[1].

٣٩ ـ طلاق السّكران:

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: طلاق السكران وعتاقه واقع. وأخذوا في ذلك بالخبر، وعند مالك (رضي الله عنه) لا يقع، وقاسه على الصّبي، والمجنون بعلَّة أنَّه لا يعقل»[2].

بيان ذلك: أنّ أصل الخلاف في مسألة طلاق السّكران، هو تعارض القياس مع خبر الواحد ـ في حدود ما عزاه الدبوسي إلى الأئمة ـ فما حقيقة هذه الإحالة؟.

* ذهب فقهاء الحنفية إلى أنَّ طلاق السَّكران واقع؛ إذا كان سكره بسبب محظور. وهو قول عامَّة العلماء والصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ [3].

ومن حججهم:

(١) عموم قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖۗ﴾ [البقرة: ٢٢٩]. إلى قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَإِن طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُۥ مِنۢ بَعۡدُ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوۡجًا غَيۡرَهُۥۗ﴾ [البقرة: ٢٣٠].

ووجه الدلالة فيها: أنَّ الله سبحانه وتعالى لم يفصل بين السَّكران وغيره في وقوع الطلاق[4].

(٢) ـ وقوله ﷺ: **«كلّ طلاق جائز إلاّ طلاق الصبيّ والمعتوه»**[5].

---

(١) انظر: المرجع نفسه: ٤٨٠/٩.

(٢) المرجع السابق: ١٠١.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ١٥٨/٢، ١٥٩، مجمع الأنهر: ٣٨٥/١.

(٤) انظر: بدائع الصنائع: ١٥٩/٢.

(٥) رواه الترمذي: كتاب الطلاق (١١)، باب (١٥): ما جاء في طلاق المعتوه، رقم (١١٩١) عن أبي هريرة (دون ذكر كلمة الصبي)، وذكره بنحوه ابن عدي في «الكامل في ضعفاء الرجال»: ٧٨/٧ عن ابن عباس، والخطيب التبريزي في «مشكاة المصابيح»: ٩٧٩/٢ في كتاب النكاح (١٣)، باب: الخلع والطلاق (١١)، رقم (٣٢٨٦) عن أبي هريرة.

* وأمّا جملة قول مالك وأصحابه: فإنّ طلاق السّكران جائز عندهم. وهو يخالف ما أورده الدبوسي عنهم.

قال في المدونة: «قلت: أيجوز طلاق السّكران. قال: نعم قال مالك: طلاق السّكران جائز...»[1].

وقال مالك في الموطأ: «أنّه بلغه أنّ سعيد بن المسيّب، وسليمان بن يسار سئلا عن طلاق السّكران؟ فقال: إذا طلّق السّكران جاز طلاقه. وإن قتل قُتل به.

قال مالك: وعلى ذلك، الأمر عندنا»[2].

وهو قول الشافعي في إحدى الروايتين عنه، وقول أحمد في رواية كذلك[3].

* وذهب الشافعي في الرواية التي اختارها المزني، إلى أنّ طلاق السّكران لا يلزم، وهو مذهب أحمد في الرواية الثانية. وهو قول عثمان (رضي الله عنه) وعمر بن عبدالعزيز قبل أن يرجع عنه، وربيعة، والليث، وأبي ثور، وغيرهم[4].

وعليه: فإنّ مذهب عامّة العلماء هو وقوع طلاق السّكران، ولم يخالف في ذلك إلاّ عثمان (رضي الله عنه) وأضرابه. تعويلاً على القياس في مقابلة الخبر.

ولعلّ من أهمّ الأصول التي يتقوّى بها هذا القياس:

قول الله عزّ وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْرَبُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُواْ مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: ٤٣].

---

(١) ٢٤، وانظر: البيان والتحصيل: ٢٥٧/٤ وما بعدها.

(٢) ٥٨٨، وانظر: الاستذكار: ١٦١/١٨، المعونة: ٨٤١/٢.

(٣) انظر: الاستذكار: ١٦١/١٨، ١٦٢، المغني: ١١٢/١٠، وما بعدها، الحاوي: ٢٣٦/١٠.

(٤) انظر: الاستذكار: ١٦٢/١٨، وما بعدها، المغني: ١١٣/١٠، الحاوي: ٢٣٦/١٠.

ووجه التمسك بهذه الآية: هو أنَّ السَّكران لا يعلم ما يقول؛ لتغيّر عقله بالسكر، وزواله. وهذا يستلزم عدم وقوع الطلاق منه؛ لأنّ العقل من شرائط التكليف وقد زال. ولهذا لم يقع طلاق المجنون والصَّبي الذي لا يعقل[١].

٤٠ ـ خيار المجلس[٢]:

الأصل في خيار المجلس ما روى عبدالله بن عمر ـ رضي الله عنهما ـ عن رسول الله ﷺ قال: **«إذا تبايع الرجلان فكلّ واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا، وكانا جميعاً، أو يخير أحدهما الآخر، فإن تبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تبايعا، ولم يترك واحد منهما البيع فقد وجب البيع»**[٣].

وما روي عن عمر وبن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنَّ النبي ﷺ قال: **«البائع والمبتاع بالخيار حتى يتفرقا، إلاّ أن تكون صفقة خيار، ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقيله»**[٤].

(١) انظر: بدائع الصنائع: ١٥٨/٢، ١٥٩، المغني: ١١٣/١٠.

(٢) هو حق يثبت بموجبه لكلّ من الطرفين فسخ العقد، وعدم الالتزام بإمضائه ما دام المجلس الذي تمَّ فيه الإيجاب والقبول بين الطرفين.
ومعنى هذا هو أن العقد غير لازم في حق الطرفين قبل تفرقهما عن المجلس بأبدانهما المدخل للفقه الإسلامي: الدكتور الدّرعان.

(٣) رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (٤٥): إذا خيّر أحدهما صاحبه بعد البيع فقد وجب البيع، رقم (٢١١٢) عن ابن عمر، ورواه مسلم كتاب البيوع (٢١)، باب (١٠): ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم (١٥٣١).

(٤) أخرجه أحمد: ١٨٣/٢ عن عمر وبن شعيب عن أبيه عن جده، ورواه أبو داود: كتاب البيوع والإجارات (١٧)، باب (٥٣): في خيار المتابعين، رقم (٣٤٥٦)، وبنحوه رواه الترمذي: كتاب البيوع (١٢): باب (٢٦)، ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا، رقم (١٢٤٧)، والنسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب (١١): وجوب الخيار للمتبايعين قبل افتراقهما بأبدانهما، رقم (٤٤٩٥).

وما في مسلم عن نافع «أنَّ ابن عمر رضي الله عنهما كان إذا بايع رجلاً فأراد أن لا يقيله مشى هنية ثمَّ رجع»[1].

اختلف أئمة الفتوى في الأخذ بهذا الأصل أو تأويله؛ فمنهم من قال بلزوم البيع بالقول، ومنهم من أناط ذلك بالافتراق من المجلس تعويلاً على ظاهر الخبر.

أمَّا تلخيص مذاهبهم الفقهية، ومداركهم الاستدلالية، ففيما يلي:

* ذهب أبو حنيفة، ومالك[2]، وطائفة من أهل المدينة، إلى أنَّ البيع يلزم بالأقوال وإن لم يفترق المتعاقدان[3].

هذا وقد تردَّد وجه الدليل عندهم، وتعدَّدت مآخذهم. ومن أقرب حججهم إلى موضوع التنازع، القياس.

قال ابن رشد: «أمَّا القياس، فإنهَّم قالوا: عقد معاوضة، فلم يكن لخيار المجلس فيه أثر، أصله سائر العقود؛ مثل النِّكاح، والكتابة، والخلع، والرهون، والصلح على دم العمد...»[4].

* وقال الشافعي، وأحمد، وأبو ثور، وداود: إنَّ بيع الأقوال يقع جائزاً، ولكلٍّ من المتبايعين الخيار في الفسخ ما لم يتفرق المتعاقدان. وهو قول أهل العلم عامَّة إلاَّ ما تقدم من قول مالك وغيره[5].

---

(١) ذكر قول ابن عمر: مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب (١٠): ثبوت خيار المجلس للمتبايعين، رقم (١٥٣١)، وذكره ابن حجر في فتح الباري، كتاب البيوع، ٥٦/٥ حيث عزاه لمسلم.

(٢) خالف ابن حبيب المالكية فأثبت الخبر. انظر: عقد الجواهر الثمينة: ٤٥٦/٢، جامع الأمهات: ٣٥٦.

(٣) انظر: المدونة: ١٨٨/٤، المعونة: ١٠٤٣/٢، جامع الأمهات: ٣٥٦، بداية المجتهد: ١٢٨/٢، شرح الزرقاني على الموطأ: ٤٠٦/٣، بدائع الصنائع: ٤٧٤/٤، مجمع الأنهر: ٧/٢، الاختيار: ٥/٢، تبيين الحقائق: ٣/٤، البحر المحيط: ٩٩/٨.

(٤) المرجع نفسه: ١٢٩/٢، وانظر: فتح الباري: ٣٨٧/٤.

(٥) انظر: المغني: ٢٥٠/٥، الكافي: ابن قدامة: ٣٣/٢، إحكام الفصول في أحكام الأصول: ١٧٦، البرهان: ٤٤٣/١، ٤٤٤.

ومستندهم في ذلك: الأخبار الآنفة.

وتأسيساً على ما تقدَّم: فإنَّ أصل الخلاف في هذا الباب معارضة القياس للأثر، وأقوال العلماء متردِّدة بين تغليب القياس على الأثر أو العكس.

قلت: إنَّ قياس المالكية وأضرابهم تقوَّى بظواهر سمعية، أذكر منها:

(١) ـ قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ [المائدة: ١].

تحرير ذلك: أنَّ صيغة الأمر في الآية الكريمة توجب الوفاء بالعقود، والعقد إيجاب وقبول. كما أنَّ الأمر للوجوب. أمَّا خبر خيار المجلس فإنّه يوجب ترك الوفاء بما أمر الله به، من خلال رجوع المتعاقدين عن البيع قبل تفرّق الأبدان.

فلمَّا كان القياس موافقاً لظاهر الكتاب قدّم على الخبر المخالف(١).

(٢) ـ وقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأۡكُلُوٓاْ أَمۡوَٰلَكُم بَيۡنَكُم بِٱلۡبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ مِّنكُمۡۚ﴾ [النساء: ٢٩].

قال الكاساني: «أباح الله سبحانه وتعالى الأكل بالتجارة عن تراضٍ مطلقاً عن قيد التفرق عن مكان العقد، وفي الخبر إذا فسخ أحد المتعاقدين العقد في المجلس لا يباح الأكل، فكان ظاهر النّص حجة عليه»(٢).

يشير ـ رحمه الله ـ إلى أنَّ حديث خيار المجلس يخالف مقتضى الكتاب، وأنَّ ذلك دليل ردّه.

(٣) ـ وعمل أهل المدينة:

قال مالك ـ بعد روايه لحديث بيع الخيار ـ: «وليس لهذا عندنا حدّ معروف، ولا أمر معمول به فيه»(٣).

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ١٢٩/٢، المعونة: ١٠٤٣/٢.

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٤٧٤/٤، المقدمات الممهدات: ٩٦/٢.

(٣) الموطأ: ٦٧١/٢، المدونة: ١٨٨/٤.

اختلف فقهاء المالكية في حقيقة هذا القول، فمنهم من حمله على عمل أهل المدينة، ومنهم من أنكر ذلك.

قال الجدّ: «لم يأخذ مالك ـ رحمه الله ـ بحديث الخيار، ولا رأى العمل عليه لوجهين:

أحدهما: استمرار العمل بالمدينة على خلافه، وما استمر عليه العمل بالمدينة واتصل فهو عنده مقدَّم على أخبار الآحاد العدول...

الثاني: احتماله التأويل...»[(١)].

وقال ابن العربي: «ظنَّ الجهال المتوسمون بالعلم من أصحابنا أنّ مالكاً إنَّما تعلَّق فيه (أي: في حديث خيار المجلس) بعمل أهل المدينة. وهذه غباوة، وإنَّما مقتضى حجَّته أنّ المجلس مجهول المدَّة، ولو شرط الخيار مدَّة مجهولة لبطل إجماعاً. وكيف يثبت بالشرع بما لا يجوز شرطاً في الشرع. وهذا الشيء لا يتفطن إليه إلاّ مثل مالك»[(٢)].

وعليه: فإنَّ عمل أهل المدينة كان شاهداً على القياس؛ تعويلاً على توجيهات ابن رشد. وأمَّا بالنَّظر إلى تحقيق ابن العربي: فإنَّ القياس اعتضد بالأصول الشرعية التي تقضي بفساد بيع الخيار؛ لأنّ فترة التفرّق فيه غير معلومة، وأنَّ الجهالة تؤثر في صحَّة العقود، فأشبه ببيوع الغرر؛ كالملامسة، وغيرها[(٣)].

على معنى: أنَّ في كلا التحقيقين دليلاً على صحَّة القياس، واعتباره.

(٤) وقوله ﷺ: **«لا ضرر ولا ضرار»**[(٤)].

ووجه الدليل في هذا الحديث: أنّ إثبات الخيار لأحد المتعاقدين

---

(١) المقدمات الممهدات: ٩٥/٢ بتصرف.

(٢) القبس: ٨٤٥/٢ بتصرف.

(٣) انظر: فتح الباري: ٣٨٧/٤.

(٤) تقدم تخريجه.

إضرار بالآخر، والإضرار بالغير ممنوع شرعاً؛ عملاً بالخبر المذكور، فلا يثبت حديث الخيار لمخالفته هذا الأصل[1].

والحاصل: أنَّ تغليب القياس الذي شهدت له الأصول على الخبر الذي خالف الأصول في هذا الفرع، أولى في الاعتبار من قول بعضهم: إنَّ المالكية والحنفية لم يردُّوا الخبر، وإنَّما أعملوه من حيث تأويله، وصرفه عن ظاهره.

قال في المجمع: «والخيار فيما رواه محمول على خيار القبول، وتفرقهما محمول على التفرُّق بالأقوال»[2].

وقال في الإكمال: «لم يأخذ مالك بالحديث مع أنّه راويه، وفسر البيعين المتساومين، وحمل التفرّق على أنّه بالقول. فمعنى المتساومين بالخيار ما لم يتفرقا بالقول، أي بالإيجاب والقبول. .»[3].

وقال الشيخ التهانوي ـ رحمه الله ـ في إعلائه: «إنَّ أبا حنيفة وأصحابه لم يتركوا هذا الحديث بالقياس، ولم يدَّعوا العمل به كما هو المشهور على ألسنة المحدِّثين وبعض الشافعية، بل أنهَّم حملوا الحديث على ما حمله النّخعي، وأخذوا به، واحتجُّوا في إثبات خيار القبول إذا أوجب أحد المتعاقدين فللآخر في أن يقبله أو يردهُ ما لم يتفرقا قولاً، فإذا تفرقا وتمّ الإيجاب والقبول، فلا خيار له إلاّ في بيع الخيار»[4].

قلت ـ فيما ظهر لي ـ: إن هذا التوجيه لا يستقيم للأمارات التالية:

(أ) ـ لو كان المراد من التفرّق في حديث خيار المجلس، التفرّق بالأقوال، لكان الحديث تحصيل حاصل؛ لأنَّه معلوم بداهة أنَّ الأصل في العقود لزومها بعد الإيجاب والقبول، وما التفرّق بالأقوال إلاّ تفرُّق الإيجاب

---

(١) انظر: مجمع الأنهر: ٧/٢.
(٢) المرجع نفسه: ٧/٢، وانظر: الاختيار: ٥/٢، تبيين الحقائق: ٣/٤.
(٣) المرجع السابق: ٣٤٩/٥.
(٤) إعلاء السنن: ٢٢/١٣.

والقبول. وكلّ ذلك ثابت بالكتاب. لهذا فإنّ الحديث أتى لبيان معنى زائداً على مسألة التفرّق بالقول.

قال الشيخ الزرقا ـ رحمه الله ـ: «يصرِّح معظم ناقلي هذا الخلاف الاجتهادي في خيار المجلس بأنّ تأويل هذا الحديث الوارد في خيار المتبايعين عند الحنفية هو أنّ التفرُّق المذكور فيه محمول على تفرُّق أقوالهما بوقوع القبول وانبرام العقد. لكن في ذلك شيئاً من التكلُّف في تأويل معنى التفرُّق...»[1].

(ب) ـ ما جاء في رواية الدارقطني: «**حتى يتفرّقا من مكانهما**»[2].

وهذه الراوية نصّ في أنّ التفرق في الأبدان لا بالأقوال.

(ج) ـ وما روي عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ: «وإن تفرقا بعد أن تيابعا..»[3].

ووجه دلالته: أنَّ التفرُّق ههنا بالأبدان؛ لأنّ قوله: «...بعد أن تبايعا...»[4] يدلُّ على أنَّ التفرُّق كان بعد صدور الإيجاب والقبول لا بعده؛ لامتناع تسمية المتعاقدين قبل القبول بالبيعين.

(د) ـ وما ورد من فعل ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ تفسيراً لمعنى الحديث الذي رواه. فقد كان إذا بايع رجلاً فأراد أن لا يقيله مشى هنية ثمَّ رجع[5].

ولست ههنا في مقام ترجيح قول على قول، وإنَّما قصدت تخريج المسألة المختلف فيها على تعارض القياس مع خبر الواحد دون أن يتكلَّف المجتهد تأويلا يتعذر فيها لأهل القياس في هذه الجزئية.

---

(١) المدخل الفقهي العام: ٤٤٧/١.

(٢) رواه الدار قطني: كتاب البيوع، ٤٤/٣، رقم (٢٩٧٨) عن عبدالله بن عمرو.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) تقدم تخريجه.

(٥) تقدم تخريجه.

والتوجيه الأنسب لهؤلاء: هو أن يقال:

إنَّ تقديم القياس على الخبر المأثور له مؤيدات نقلية، وأصول سمعية شهدت له بالاعتبار، ورجَّحته على مقتضى السنَّة المخالفة له ـ والله أعلم ـ

٤١ ـ حكم إلحاق الثمار بأصولها حال بيع النَّخيل:

إذا باع رجل نخلاً وفيه ثمار، فالفقهاء يُميِّزون بين حالتين:

الأولى: قبل التأبير [١]:

قال ابن رشد: «جمهور الفقهاء على أنَّ من باع نخلاً فيها ثمر قبل أن يؤبَّر، فإنّ الثمر للمشتري»[٢].

والثانية: بعد التأبير:

إذا كان في النَّخل ثمر، وقد أبِّر قبل عقد البيع، فإنَّ الثمر للبائع إلاّ أن يشترطه المبتاع[٣].

* هذا ما ذهب إليه مالك والشافعي، وأصحابهما، والليث بن سعد[٤].

ومستندهم في ذلك:

ـ حديث ابن عمر، أنّ رسول الله ﷺ قال: **«من باع نخلاً قد أبّرت، فثمرها للبائع إلاّ أن يشترطها المبتاع»**[٥].

---

(١) الأبار: لقاح النخل، ويأتي بمعنى علاج الزرع بما يصلحه من السقي، والتعاهد. انظر: لسان العرب: ٤١/١، ٤٢.

قال ابن عبدالبر: «ولا أعلم بين أهل العلم خلافاً أنّ التلقيح هو أن يأخذ طلع ذكور النّخل، فيدخل بين ظهراني طلع الإناث». الاستذكار: ٨٢/١٩.

(٢) بداية المجتهد: ١٤٢/٢.

(٣) انظر: الاستذكار: ٨٣/١٩، إكمال إكمال المعلم: ٨٣/١٩، بداية المجتهد: ١٤٢/٢، ١٤٣.

(٤) انظر: المراجع نفسها.

(٥) رواه البخاري: كتاب الشروط، باب (٢): إذا باع نخلاً قد أبرت، رقم (٢٧١٦) عن ابن عمر، ورواه مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب (١٥): من باع نخلاً عليها ثمر، رقم (١٥٤٣).

ووجه الاستدلال به: هو أنّ النبي ﷺ قيّد ملك البائع للثمرة بوصف التأبير، وهو وصف تجري معه ملكية البائع للثمرة وجوداً وعدماً، وهو ما يدلُّ ـ بدليل الخطاب ـ على أنّ الثمرة للمشتري قبل الإبار بلا شرط. إذ لو لم يكن لوصف التأبير فائدة لما ذكره الشارع ههنا[1].

* وقال أبو حنيفة وأصحابه: إنّ الثمر للبائع قبل التأبير وبعده[2].

ودليلهم في ذلك:

(١) ـ الحديث الذي استدلَّ به الجمهور.

ولكن وجه الاستدلال به عندهم: هو أنّه إذا استحق البائع الثمرة بعد الإبار، فهي أحرى أن تجب له قبل الإبار، أخذاً بمفهوم الأحرى والأولى[3].

(٢) ـ تشبيه ظهور الثمرة بالولادة:

وتقرير ذلك: أنّ من باع أمة لها ولد، فإنّ الولد للبائع إلاّ أن يشترطه المبتاع، فينبغي أن يكون للثمر الحكم ذاته[4].

* ولم يميِّز ابن أبي ليلى بين التأبير وعدمه، وقال: إنَّ الثمرة للمشتري مطلقاً وإن لم يشترطها[5].

ودليله: القياس:

قال الحفيد: «ردّ ابن أبي ليلى الحديث بالقياس، لأنّه رأى أنَّ الثمر جزء من المبيع»[6].

---

(١) انظر: بداية المجتهد: ١٤٣/٢، بدائع الصنائع: ٣٦٧/٤.
(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٣٦٧/٤، ٣٦٨.
(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٣٦٧/٤،٣٦٨، إكمال إكمال المعلم: ٣٧٦/٥.
(٤) انظر: بداية المجتهد: ١٤٣/٢.
(٥) انظر: الاستذكار: ٨٦/١٩، بداية المجتهد: ١٤٣/٢، الإشراف: ٢٦٢/١.
(٦) المرجع نفسه: ١٤٣/٢.

وعليه: فإنّ لخلاف الفقهاء في هذا الباب أصلين:

الأصل الأوّل: معارضة دليل الخطاب لدليل مفهوم الأولى:

وهو منشأ الخلاف بين الجمهور والحنفية.

الأصل الثاني: معارضة القياس لخبر الواحد.

وهو أصل النِّزاع بين ابن أبي ليلى والفقهاء عامَّة. وهو الأصل الذي سيق له هذا الفرع تمثيلاً لمسألة التنازع.

وهو لا يقدح في النتائج التي أوصل إليها البحث؛ لأنّ هذا القياس فاسدٌ من جهة معارضته لخبر الواحد، وضعيفٌ من جهة عدم تقوِّيه بالأصول والقواعد.

قال ابن عبدالبر ـ معلِّقاً على اجتهاد ابن أبي ليلى ـ: «هذا أشدُّ خلافاً للحديث...»[1].

وقال ابن رشد الحفيد: «وأمَّا سبب مخالفة ابن أبي ليلى لهم، فمعارضة القياس للسماع، وهو كما قلنا ضعيف»[2].

٤٢ ـ بيع العرية[3]:

نهى الشارع عن بيع المزابنة؛ وهو بيع الرطب في رؤوس النَّخل بالتمر وأرخص في العرايا.

فقد روى البخاري عن أنس أنّ النبي ﷺ نهى عن المزابنة[4].

---

(١) المرجع نفسه: ٨٦/١٩.

(٢) المرجع نفسه: ١٤٣/٢.

(٣) العريّة معناها عطيّة ثمر النَّخل دون الرقاب. فقد كان العرب قديماً إذا حلّت بهم المجاعة، تطوّع أهل النّخل منهم على من لا نخل له فيعطيه من ثمر نخله ما سمحت به نفسه. والمصدر من ذلك الأعراء. انظر: لسان العرب: ١٨٠/٩ وما بعدها، الاستذكار: ١١٨/١٩، ١١٩، وأمَّا معناها الاصطلاحي: فهي عند مالك: هبة الثمر ثمَّ يشتريه صاحبه بتمر إلى الجذاذ، وعند الشافعي: هي النخلة ببيع صاحبها رطبها بتمر إلى الجذاذ، انظر: إكمال إكمال المعلم: ٣٦٨/٥، بدائل الصنائع: ٤٢٠/٤.

(٤) رواه البخاري: كتاب البيوع، باب (٩١): بيع الزرع بالطعام كيلاً، رقم (٢٢٠٥) عن ابن عمر، ورواه مسلم: كتاب البيوع (٢١)، باب (١٤): تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا، رقم (١٥٤٢).

وروى أبو هريرة أنَّ النبي ﷺ رخص في العرايا في خمسة أوسق أو دون خمسة أوسق[1].

وأمَّا جملة مذاهب العلماء في حكم العرايا، فسأصفها لكم:

- ذهب مالك والأوزاعي، والشافعي، وأحمد، إلى أنّ بيع العرايا جائز، وإن خالف القياس؛ عملاً بالخبر المذكور. وهو قول أكثر أهل العلم والفتوى[2].

- وقال أبو حنيفة وأصحابه في العرية بما يردّ صورتها، ويبطل حكمها، لإخراجهم إياها من باب البيع، وقالوا: إنَّ الرخصة فيها، هي من باب رجوع الواهب في هبته[3].

ومستندهم في ذلك:

- القياس:

قال ابن رشد الحفيد: «وقد قيل: إنَّ قول أبي حنيفة هذا هو من باب تغليب القياس على الحديث، وذلك أنَّه خالف الأحاديث؛ لأنه لم يسمِّها بيعاً، وقد نصّ الشارع على تسميتها بيعاً، ومنها أنّه جاء في الحديث أنّه نهى عن المزابنة ورخص في العرايا، وعلى مذهبه لا تكون العرية استثناء من المزابنة؛ لأنّ المزابنة هي في البيع»[4].

ووجه القياس عند الحنفية، هو أنّه لا يحلّ بيع العرايا قياساً على بيع المزابنة المنهي عنه.

قال في الشرح الكبير: «وقال أبو حنيفة: لا يحلّ بيعها لما ذكرنا من

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: بداية المجتهد: ١٦٣/٢ وما بعدها، الشرح الكبير: ٤٦٨/٥، إكمال إكمال المعلم: ٣٦٨/٥، وما بعدها.

(٣) انظر: بدائع الصنائع: ٤١٩/٤، ٤٢٠، كشف الأسرار: ٧٠٧.

(٤) المرجع نفسه: ١٦٥/٢ بتصرف.

الحديث[1]، ولأنَّه بيع الرطب بالتمر من غير كيل في أحدهما فلم يجز. . .»[2].

٤٣ ـ الاستئجار على تعليم القرآن:

اختلف الفقهاء في حكم الاستئجار على تعليم القرآن، فمنهم من أجاز، ومنهم من منع. وسبب الخلاف معارضة القياس للأثر.

تفصيل ذلك:

* ذهب مالك، والشافعي، وأبو ثور، وأحمد، وداود إلى جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن[3].

ومن حجَّتهم في ذلك:

ـ حديث أبي سعيد الخدريّ أنّ النبيّ ﷺ بعث سريّة، فنزلوا بحيٍّ، فسألوهم الكراء أو الشِّراء، فلم يفعلوا، فلُدِغَ سيّد الحيِّ، فقال لهم: هل فيكم من راقٍ؟ فقالوا: لا، حتى تجعل لنا على ذلك جعلاً، فجعلوا لهم قطيعاً من غنم، فأتاهم رجلٌ منهم، فقرأ عليه فاتحة الكتاب، فبرأ، فذبحوا، وشوَوا، وأكلوا، فلمَّا قدموا على رسول الله ﷺ ذكروا ذلك له، فقال: **«وما يدريك أنَّها رقية؟»** قال: ثم قال: **«خذوا واضربوا لي بسهم معكم»**[4].

---

(١) يشير إلى حديث النهي عن المزابنة.

(٢) ٥/٤٦٨.

(٣) انظر: الاستذكار: ١٦/٨٥، ٨٦، إكمال إكمال المعلم: ٥/٧٣، المجموع: ١٥/٢٦٣، روضة الطالبين: ٥/١٩١، المغني: ٧/٤٩٤، ٤٩٥.

(٤) أخرجه أحمد: ٢/٤٤، وبنحوه مطولاً: رواه البخاري: كتاب الإجارة، باب (١٦): ما يعطى في الرقية على أحياء العرب بفاتحة الكتاب، رقم (٢٢٧٦)، ومسلم: كتاب السلام (٣٩)، باب (٢٣): جواز أخذ الأجرة على الرقية بالقرآن والأذكار، رقم (٢٢٠١).

- وما أخرجه البخاري عن ابن عباس - رضي الله عنهما - وفيه: «إنّ أحق ما أخذتم عليهم أجراً كتاب الله»[1].

* أمّا أبو حنيفة، وأصحابه، فقد قالوا: لا يجوز أن يأخذ الرجل على تعليم القرآن أجراً، ويجب أن يعلِّمه لمن سأله، إلاّ إذا أضرَّ ذلك به، وشغله عن معيشته[2].

ومستنده في ذلك:

القياس: أي قياس الاستئجار على تعليم القرآن على تعليم الصلاة.

قال الكاساني: «لا يصحّ الاستئجار على تعليم القرآن؛ لأنّه استئجار لعمل مفروض فلا يجوز كالاستئجار للصوم والصلاة»[3].

وقال ابن رشد في بدايته: «وأمّا الذين كرهوا الجُعل على تعليم القرآن فقالوا: هو من باب الجعل على تعليم الصلاة»[4].

ومن المؤيدات لهذا القياس:

(١) - ما رواه ابن ماجه، والبيهقي، والروياني في مسنده عن أبي بن كعب (رضي الله عنه) قال: علَّمت رجلاً القرآن فأهدى لي قوساً، فذكرت ذلك للنبي ﷺ فقال: «**إن أخذتها أخذت قوساً من نار**» فرددتها[5][6].

---

(١) رواه مطولاً: البخاري: كتاب الطب: باب (٣٤): الشروط في الرقية بفاتحة الكتاب (٥٧٣٧) عن ابن عباس، وذكره الدارقطني في «سننه»: كتاب البيوع: ٥٥/٣، رقم (٣٠١٩)، والبيهقي في «السنن الكبرى»: باب أخذ الأجرة على تعليم القرآن والرقية به، ١٢٤/٦.

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٤٥/٤، مجمع الأنهر: ٣٨٤/٢، الاستذكار: ٨٧/١٦.

(٣) المرجع نفسه: ٤٥/٤ بتصرف.

(٤) /١٦٩.

(٥) رواه ابن ماجه: كتاب التجارات (١٢)، باب (٨): الأجر على تعليم القرآن، رقم (٢١٥٨)، والبيهقي في «السنن الكبرى»، باب: من كره أخذ الأجرة عليه: ١٢٦/٦.

(٦) قال ابن عبدالبر: «هذا حديث منقطع». المرجع نفسه: ٨٩/١٦ بتصرف، وانظر: المجموع: ٢٦٢/١٥.

وروي هذا الحديث عن عبادة من طريق أخرى عند أبي داود بلفظ «فقلت: ما ترى فيها يا رسول الله؟ فقال: «**جمرة بين كتفيك تقلدتها أو تعلقتها**»[1].

وفي هذا المعنى ورد عن معاذ عند الحاكم والبزار بنحو حديث أبيٍّ، وعن أبي الدرداء عند الدارمي بإسناد على شرط مسلم بنحوه أيضاً[2].

وتقرير الدليل في هذه الأحاديث: هو أنَّ الوعيد الذي رتبه الشارع على أخذ الأجرة على تعليم القرآن يقتضي المنع.

٢ ـ ومن المؤيدات: قاعدة سدّ الذرائع:

ومقتضى ذلك: أنَّ الاستئجار على تعليم القرآن قد يؤول إلى تنفير النّاس عن تعلّم القرآن والعلم؛ لأنّ ثقل الأجرة يمنعهم من ذلك.

قال الكاساني: «وإلى هذا أشار الربّ جلّ شأنه في قوله عزّ وجل: ﴿أَمْ تَسْأَلُهُمْ أَجْرًا فَهُم مِّن مَّغْرَمٍ مُّثْقَلُونَ ﴿٤٦﴾﴾ [القلم: ٤٦] فيؤدي إلى الرغبة عن هذه الطاعات وهذا لا يجوز، وقال تعالى: ﴿وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ [يوسف: ١٠٤] أي على ما تبلغ إليهم أجراً...»[3].

وعليه: فإنَّ أخذ الأجرة على تعليم القرآن ممنوع سدًّا لذريعة الرغبة عن هذه الطاعات.

٤٤ ـ إجارة الفحول من الإبل والبقر والدواب:

أجاز الإمام مالك أن يؤاجر الرجل فحله من الإبل، أو البقر، أو غيرهما على أن ينزوا[4] أكواما معلومة. وهو قول ابن سيرين[5].

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) المرجع السابق: ٤/٤٥ بتصرف.

(٤) النزو: الوثوب، انظر: مختار الصحاح: ٤١٥.

(٥) انظر: المعونة: ٢/١١٠٥، بداية المجتهد: ٢/١٦٩، إكمال إكمال المعلم: ٥/٤٤٢، تهذيب الفروق والقواعد السنية: المكي: ٤/٩، المغني: ٧/٤٨٥.

وقيل: إنّ مدرك الإمام في هذه المسألة القياس.

قال ابن رشد: «دليل مالك في هذا الفرع، أنّه شبّهه بسائر المنافع، وهذا ضعيف؛ لأنّه تغليب القياس على السماع»[1].

- وذهب الجمهور إلى منع إجارة ضراب الفحل[2].

ودليلهم في ذلك:

- ما روي عن أبي سعيد الخدري بلفظ: «نهى عن عسب الفحل وعن قفيز الطحان»[3].

وتأسيساً على ما ذكر: فإنَّ منشأ الخلاف ههنا معارضة القياس لمقتضى خبر الواحد. ولا بدّ من استنطاق أصول أهل القياس؛ لتسلم القاعدة العامّة عن النقض، ويطرد المبدأ العام الذي وضعت له تلك المقدمات.

وتقرير ذلك: أنَّ أئمة الفقه المالكي لم يكتفوا بالقياس لنصرة مذهبهم، بل تعلّقوا بما يعضده من أصول وقواعد.

من ذلكم:

(١) - قاعدة رفع الحرج:

وبيان ذلك: أنَّ حاجة النّاس تدعو إلى مثل هذه الإجارة، ومنعها عنهم يوقعهم في حرج، والحرج مرفوع شرعاً.

قال في الإكمال: «... والضرورة تدعو إلى إجازته»[4].

---

(١) المرجع نفسه: ١٦٩/٢.

(٢) انظر: المغني: ٤٨٥/٧، المهذب: ٥١٣/٣، مجمع الأنهر: ٣٨٤/٢.

(٣) تقدم تخريجه.

(٤) المرجع نفسه: ٤٤٢/٥ بتصرف.

وقال صاحب المغني: «وخرج أبو الخطاب وجهاً في جوازه؛ لأنّه انتفاع مباح، والحاجة تدعو إليه فجاز. .»[1].

(٢) ـ وأنَّ الأصل العام في المنافع: أنّ كلّ ما يستباح إعارته يستباح إجارته.

قال صاحب المغني: «ولأنهَّا منفعة تستباح بالإعارة فتستباح بالإجارة كسائر المنافع»[2].

قلت: وهذه مؤيدات للقياس مبينة على مذهب من يرى أنَّ مالكاً ترك العمل بالخبر مطلقاً، إلاّ أنَّ في مظان المالكية ما يشير إلى توجيه الخبر وجهة تدلّ على إعماله.

قال في الإكمال: «قال بعض أصحابنا: هما مسألتان: إجارة الفحل للإنزاء، والثانية: شراء ضرابه، فنحن نجيز الأولى، ونمنع الثانية، كما نجيز استئجار الظأن للإرضاع، ونمنع شراء حليبها، فيحمل الحديث على بيع الضراب، أو على أنّه ندب إلى مكارم الأخلاق، والندب إلى عاريته ليكثر النسل»[3]. وهو توجيه حسن للنّص النبوي، واعتذار موفَّق لمالك وأصحابه.

(٣) ـ وعمل أهل المدينة: قال في المدونة: «إنَّما جوّزه مالك؛ لأنّه ذكر أنّه العمل عندهم، وأدرك النَّاس يجيزونه بينهم»[4].

٤٥ ـ حديث المصرّاة[5]:

قال رسول الله ﷺ: **«لا تصرّوا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاعها بعد**

---

(١) المرجع نفسه: ٤٨٥/٧.

(٢) المرجع نفسه: ٤٨٥/٧.

(٣) المرجع نفسه: ٤٤٢/٥.

(٤) ٤٢٧/٤.

(٥) تقول: صررت الناقة: إذا شددت عليها الصرار، وهو خيط يُشدُّ فوق الخِلْف لئلا يرضعها ولدها، والمصرَّاة الشاة المحفّلة. وناقة مُصرَّة، لا تدِرُّ، وأصل الصرّ: الجمع والشدّ. انظر: لسان العرب: ٣٢٢/٧، ٣٢٣.

ذلك، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها، إن رضيها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من التمر»[1].

لقد تعدّدت عبارات الأئمة في حديث المصرَّاة، واختلفوا في مدى استعماله على وجهه، وعمومه، وظاهره. فمنهم من وقف عنده اتباعاً للسنّة، ومنهم من ردّه بحجَّة أنّه منسوخ تارةً، ومخالف للقياس تارةً أخرى...

إليك خلاصة مذاهبهم الفقهية، وجملة استدلالاتهم:

- قال أبو حنيفة وأصحابه: لا يجوز القول بحديث المصرَّاة[2].

وحججهم في ذلك:

- **القياس:**

ومقتضاه: أنَّ إيجاب صاع التمر في حديث المصرَّاة عوضاً عن اللبن المحتلب منها، يخالف عموم علّة القياس؛ لأنّ تماثل الأجزاء يوجب المثل في ضمان المثليات.

قال السرخسي: «إنَّ الأمر بردِّ صاع من تمر مكان اللبن قلّ أو كثر مخالف للقياس الصحيح من كلِّ وجه..»[3].

فإن قيل: إنَّ حقيقة القياس في هذا الباب لا تدلّ على القياس الأصولي الذي هو إلحاق الفرع بالأصل، بل معنى قياس الأصول هو مقتضى الأصول الكلية، على معنى أنَّ خبر المصرَّاة مخالف لما تقتضيه القواعد الكلية في باب الضمان. وأنَّ هذه القواعد ثابتة من الشريعة.

وعليه: فإنَّ خبر المصرَّاة لا يصلح مثالاً لتعارض الأثر مع القياس الأصولي.

---

(١) تقدم تخريجه.

(٢) انظر: كشف الأسرار: ٧٠٤/٢، وما بعدها، تأسيس النظر: ١٥٦، أصول الشاشي: ٢٧٦، المغني: ٥٩٢/٥، إعلاء السنن: ٥٦/١٤ وما بعدها.

(٣) أصول السرخسي: ٣٤١/١.

قيل: لا خلاف في أنَّ القياس هنا بمعنى الأصل، وأنَّ هذا الأصل ثابت بالنّصوص الشرعية إلاّ أنَّ هذا التوجيه لا يتعارض مع صحَّة تخريج خلاف الفقهاء في هذا الباب على تعارض القياس مع الخبر.

تحرير ذلك:

أوّلاً: أنَّ للقاعدة العامَّة حكم النّص؛ لاستنادها إلى النُّصوص القطعية. فمصادر التشريع أصول وما هو في معنى الأصول من قواعد كليَّة.

وعليه: فإنّ جواز القياس على الأصول (الكتاب والسنّة) يقتضي جواز إلحاق الفروع المماثلة للقواعد قياساً.

فإذا سلمت هذه المقدمة من النقض: فإنَّ إيجاب المثل أو القيمة في العدوانات أصلٌ أو هو في معنى الأصول، واللبن المحتلب من الشاة المصرَّاة فرع يشترك مع ذاك الأصل في وجوب ضمان المثل بجامع تماثل الأجزاء في كلّ منهما.

قال الطوفي: «تماثل الأجزاء علَّة إيجاب المثل في ضمان المثليات، فكان يقتضي ذلك أن يضمن لبن المصرَّاة بمثله»[1].

ثانياً: أنَّ ضمان اللبن المحتلب يجتذبه أصلان:

الأصل الأوَّل: إلحاقه بالقاعدة العامَّة في الضمان، وهو أخذ بموجب القياس السابق.

الأصل الثاني: قوله ﷺ: «... **وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر**»[2].

وقد رأينا أنَّ فقهاء الحنفية عوّلوا على الأصل الأوَّل (القياس).

وتأسيساً على ما وصفته: فإنَّ حديث المصرَّاة يصلح نموذجاً للمسألة المتنازع عليها[3]. والله أعلم بالصواب.

---

(١) شرح مختصر الروضة: ٣٢٨/٣.

(٢) تقدم تخريجه.

(٣) رأيت من الضروري الاستطراد في هذا الموضع؛ لبيان صلاحية التمثيل بحديث المصرَّاة.

ـ وأمَّا أهل الحجاز منهم مالك في المشهور[1] من مذهبه، والشافعي، والليث، وابن أبي ليلى، وأكثر أهل الحديث، وأحمد، وغيرهم، فقد قالوا بظاهر حديث المصرَّاة، واستعملوه على وجهه، وعمومه، وقالوا: إذا ظهر للمشتري بأنَّ الشاة المصرَّاة ردّها، وردّ معها صاعاً من تمر. اعتباراً بكلام الشارع الحكيم[2].

والحاصل: أنّ سبب الخلاف بين الجمهور والحنفية، معارضة القياس للخبر.

وممَّا يعضد هذا القياس:

(١) ـ قوله عزّ وجل: ﴿فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

ووجه الاستدلال بهذه الآية: هو أنَّ المثل مقدَّر بالمثل في ضمان العدوان. وصاع التمر ليس مثلاً للبن المستهلك عند المشتري.

فورود الخبر على هذا الوجه يخالف مقتضى الكتاب[3].

---

(١) أخذ إمام الهجرة بحديث المصرَّاة في الرواية المشهورة عنه. وهو مذهب المدونة. قال في المدونة: «قلت: أكان مالك يأخذ بحديث المصرَّاة، قال ابن القاسم: قلت لمالك تأخذ بهذا الحديث؟ قال: نعم. قال مالك: أو لأحد في هذا الحديث رأي. قال ابن القاسم: وأنا آخذ به إلاّ أنَّ مالكاً. قال لي: وأرى لأهل البلد إذا نزل بهم هذا أن يعطوا الصاع من عيشهم، ومصر: الحنطة هي عيشهم».
ورواية أشهب، عن مالك، أنّه سئل عن قول رسول الله ﷺ: **«من ابتاع مصرَّاة، فهو بخير النَّظرين بعد أن يحلبها إن شاء أمسكها، وإن شاء ردّها، وصاعاً من تمر»**.
قال: سمعت ذلك وليس بالثابت، ولا الموطأ عليه، وإن لم يكن ذلك أنّه له اللبن بما أعلف وضمن.
قيل له: نراك تضعِّف الحديث، قال: «كلّ شيء يوضع موضعه، وليس الموطأ، ولا الثابت، وقد سمعته». انظر: الاستذكار: ٨٧/٢١.
وهذه الرواية مرجوحة في المذهب؛ تعويلاً على تقديم المدونة، وترجيحاً لرواية ابن القاسم.
قال أبو عمر: «هذه رواية (أي رواية أشهب) الله أعلم بصحتها عند مالك». المرجع نفسه: ٨٧/٢١.

(٢) انظر: الاستذكار: ٨٨/٢١، المغني: ٥٩٢/٥، إكمال إكمال المعلم: ٣٣١/٥.

(٣) انظر: كشف الأسرار: ٧٠٥/٢.

(٢) ـ وقوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾ [النحل: ١٢٦].

ووجه الدلالة فيها: هو أنَّ الآية الكريمة سيقت لبيان المماثلة في الجزاء في العقوبات والمتلفات.

قال التهانوي: «العقوبات من جزاء الفعل، وضمان المتلفات من جزاء المحل، والمقتضى للمماثلة هو كونه جزاء»(١).

(٣) ـ وقوله ﷺ: **«الخراج بالضمان»**(٢).

ومعناه: «أنَّ المبيع إذا كان له دخل أو غلّة، فإنّ مالك الرقبة الذي هو ضامن لها يملك خراجها لضمان أصلها. فإذا اشترى شاةً أو دابَّةً، ووجد بها عيباً، وكان استعملها، لم يدفع أجر استخدامها. لأنَّه ضامن في الأصل»(٣).

ومعنى ذلك أنّ خبر المصرَّاة مخالف للسنَّة المشهورة، وهو ما يوجب ردّه وإعمال خبر «الخراج بالضمان» لقوَّته من حيث الثبوت.

قال في الكشف: «ترك حديث المصرَّاة لمخالفته الكتاب والسنّة المشهورة»(٤).

وقال الكنكوهي ـ تعليقاً على خبر المصرَّاة: ـ «يقبل خبر كلّ عدل مطلقاً عند الكرخي بشرط إن لم يكن مخالفاً للكتاب والسنّة المشهورة»(٥).

---

(١) إعلاء السنن: ٦١/١٤.

(٢) أخرجه أحمد: ٤٩/٦ عن عائشة، رواه أبو داود: كتاب البيوع والإجارات (١٧)، باب (٧٣)، فيمن اشترى عبداً ثم وجد به عيباً، رقم (٣٥١٠) عن عائشة، ورواه الترمذي: كتاب البيوع (١٢)، باب (٥٣): ما جاء فيمن يشتري العبد ويستغله ثم يجد به عيباً، رقم (١٢٨٥)، والنسائي: كتاب البيوع (٤٤)، باب (١٥): الخراج بالضمان، رقم (٤٥٠٢)، وابن ماجه: كتاب التجارات (١٢)، باب (٤٣): الخراج بالضمان، رقم (٢٢٤٣).

(٣) انظر: لا نسخ في السنّة: ٤٣٦.

(٤) ٧٠٨/٢ بتصرف، وانظر: عمدة الحواشي: ٢٧٨، مقاييس نقد متون السنة: ٣٦٠.

(٥) المرجع نفسه: ٢٧٨.

(٤) ـ هذا وقد تمسك فقهاء الحنفية بدعوى اضطراب الحديث:

جاء في إعلاء السنن: «إنَّ الحديث مضطرب لذكر التمر تارة والقمح تارة أخرى، واللبن أخرى، واعتباره بالصاع تارة، وبالمثل أو المثلين تارة، وبالإناء أخرى.»[١].

(٥) ـ كما تمسكوا بدعوى النَّسخ:

قال أبو عمر: «قالوا: إنَّ الحديث في المصرَّاة منسوخ كما نسخت العقوبات في غرامة مثلي الشيء، وكذلك في قوله ﷺ: «**وصاعاً من تمر**» منسوخ أيضاً بتحريم الرِّبا؛ لأنَّ رسول الله ﷺ جعل الطعام بالطعام ربا، إلاّ هاء وهاء، وجعل فيمن استهلك طعاماً طعاماً مثله، قال: فإن فات فقيمته ذهبا، أو ورقا، وهذا كلّه يدلُّ على أنَّ حديث المصرَّاة منسوخ»[٢].

(٦) ـ وقال بعض الحنفية: لا حاجة إلى ردّ حديث المصرَّاة بناء على الاعتذارت المذكورة؛ لإمكان تأويل الحديث على وجه لا يخالف القياس والأصول.

قال التهانوي: «إنَّ الحديث محمول على المصالحة، لأنّه لا يخفى على من هو عارف بالسيرة النبوية أنَّ بعض أحكامه في فصل الخصومات كانت على وجه القضاء، وبعضها على وجه المصالحة. . .فإذا ثبت ذلك، فينبغي أن يحمل الحديث على قضاء المصالحة، وحينئذ يحتمل أن يكون وقع هذا القضاء في قضية خاصة بأن ادعى رجل على رجل أنّه باع منه محفلة، وقضى له رسول الله ﷺ بالرد، وقضى عليه بصاع التمر؛ لأنّه كان استهلك من لبن البائع ما كان قيمته صاعاً من تمر، وفهم منه الراوي أنّه قانون عام»[٣].

ويقول في موضع آخر: «وحاصل الكلام: أنّ أبا حنيفة لم يخالف

---

(١) ١٤/٦٠، وانظر: لا نسخ في السنة: ٤٤٢.

(٢) المرجع السابق: ٢١/٩٣، وانظر: إعلاء السنن: ١٤/٦٧.

(٣) المرجع السابق: ١٤/٦٧، ٦٨ بتصرف.

الحديث ولم يتركه، بل عمل به بحمله على المصالحة، وعمل بالأصول بحملها على القضاء، وهذا من دقة فهم أبي حنيفة.»[1].

هذه جملة من استدلالات الحنفية التي شهدت لموجب القياس في هذا الباب فقوّته، وردّت كلّ طعن في أصول هذه المدرسة العريقة، وساعدت على اطراد القاعدة التي كرسها هذا الموضوع.

هذا وقد رأيت أن أختم هذا الفرع بكلام حسن لمحدث المغرب؛ إكمالاً للفائدة.

قال ابن عبدالبر: «في هذا الحديث أنّ المصرَّاة لمَّا كان لبنها مغيبا لا يوقف على مبلغه لاختلاط لبن التصرية بغيره؛ مما يحدث في ملك المشتري من يومه، وجهل مقداره، وأمكن التّداعي في قيمته قطع النبي ﷺ الخُصومة في ذلك بما حدّه فيه من الصاع المذكور، كما فعل ﷺ في دية الجنين قطع فيه بالغرّة حسماً لتداعي الموت فيه والحياة؛ لأنّ الجنين لما أمكن أن يكون حياً في حين ضرب بطن أمه، فتكون فيه الديَّة كاملة، وأمكن أن يكون ميِّتا، فلا يكون فيه شيء قطع رسول الله ﷺ التنازع فيه، والخصام، بأن جعل فيه غرّة عبد، أو أمة؛ لأنّه لا يوقف على صحته في بطن أمّه إذا رمته ميتا. وفي اتفاق العلماء على القول بحديث الجنين في ديَّة الجنين دليل على لزوم القول بحديث المصرَّاة اتباعاً للسنّة، وتسليما لها»[2].

٤٦ ـ إفلاس[3] الغريم:

اختلف الفقهاء في الذي يشتري سلعة فيموت أو يفلس، وليس عنده ثمن السلعة، وهي قائمة، فمنهم من قال: ربّ السلعة أحق بها إذا وجدها، ومنهم من رأى أنّ صاحب السلعة أسوة الغرماء فيها.

والقول الأوَّل لمالك، والشافعي، وأحمد، والأوزاعي، وهو مروي عن عثمان، وعلي، وأبي هريرة..[4].

(١) المرجع: نفسه: ٦٨/١٤.

(٢) المرجع السابق: ٩١/٢١.

(٣) المفلس هو الذي لا مال له ولا ما يدفع به حاجته. انظر: لسان العرب: ٣١٨/١٠.

(٤) انظر: الاستذكار: ٢٤/٢٠، إكمال إكمال المعلم: ٤٣١/٥، المغني: ١٥٠/٦.

وحجّتهم في ذلك:

- ما روى أبو هريرة أنّ النبي ﷺ قال: «**من أدرك متاعه بعينه عند إنسانٍ قد أفلس فهو أحق به**»[1].

والقول الثاني لطائفة من العراقيين، منهم: أبو حنيفة وأصحابه، وسائر الكوفيين[2].

وحجّتهم في ذلك:

- **القياس**:

ومقتضاه: أنّ ثمن السلعة ثابت في ذمة المشتري، فيجب أن يستوي فيه الغرماء قياساً على سائر ماله.

قال ابن عبدالبر: «وحجّة الحنفية أنّ السلعة من المشتري وثمنها في ذمّته، فغرماؤه أحقّ بها كسائر ماله»[3].

فسبب الخلاف بين الفقهاء، هو معارضة القياس للخبر.

والراجح: أنّ فقهاء الحنفية لم يردّوا حديث التفليس بالقياس، بل عملوا به بحمله على أنّ المبتاع كان وديعةً أو غصباً؛ لأنّه لم يذكر في الحديث بيع ولا شراء.

وقد يحمل الحديث عندهم على حال إفلاس المشتري بعد قبضه السلعة بغير إذن البائع، ففي هذه الحالة، يكون البائع أحق بالسلعة من الغرماء، عملاً بحديث أبي هريرة (رضي الله عنه).

---

(١) بنحوه: رواه البخاري: كتاب الاستقراض وأداء الديون والحجر والتفليس، باب (١٤): إذا وجد ماله عند مفلس في البيع والقرض والوديعة فهو أحق به، رقم (٢٤٠٢) عن أبي هريرة، ورواه مسلم: كتاب المساقاة (٢٢)، باب (٥)، من أدرك ما باعه عند المشتري، وقد أفلس، فله الرجوع فيه، رقم (١٥٥٩).

(٢) انظر: مجمع الأنهر: ٤٤٤/٢، بدر المنتقى: ٤٤٤/٢.

(٣) المرجع نفسه: ٢٤/٢٠.

قال صاحب المجمع: «إن أفلس بعد قبض السلعة بغير إذن بائعه كان للبائع استرداده وحبس المبيع بالثمن»[1].

ومن أدلّتهم:

(١) ـ أنّه كان للبائع حق إمساك المبيع لقبض الثمن، فلمّا سلّمه أسقط حقه من الإمساك، فلم يكن له أن يرجع على المشتري بعد الإفلاس[2].

(٢) ـ «وأنّه ساوى الغرماء في سبب الاستحقاق، فيجب أن يساويهم في الاستحقاق»[3].

٤٧ ـ قتل المؤمن بالكافر الذمي:

اختلف العلماء في ذلك على قولين:

القول الأوّل: لا يقتل مؤمن بكافر:

وهو مذهب الشافعي، وأحمد، وداود، والثوري، وجماعة[4].

وحجّتهم:

(١) ـ ما روي عن عليّ (رضي الله عنه) أنّه قيل له: هل عهد إليه رسول الله ﷺ عهداً لم يعهده إلى النّاس؟ قال:

لا، إلاّ ما في كتابي هذا، وأخرج كتاباً من قراب سيفه فإذا فيه: **«المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يدٌ على من سواهم، ألا لا يقتل مؤمنٌ بكافر، ولا ذو عهد في عهده، من أحدث حدثاً أو آوى محدثاً فعليه لعنة الله والملائكة والنّاس أجمعين»**[5].

---

(١) مجمع الأنهر: ٢/٤٤٤.
(٢) انظر: المغني: ٦/١٥٠.
(٣) انظر: المرجع نفسه: ٦/١٥٠.
(٤) انظر: بداية المجتهد: ٢/٢٩٩.
(٥) تقدم تخريجه.

(٢) ـ وما روي عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أنَّ النبي ﷺ قال: «**لا يقتل مؤمن بكافر**»[١].

القول الثاني: يقتل المؤمن بالكافر:

وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، وابن أبي ليلى[٢].

وعمدتهم في ذلك:

ـ القياس:

قال ابن رشد: «اعتمد أبو حنيفة وأصحابه على إجماع المسلمين في أنّ يد المسلم تقطع إذا سرق من مال الذميّ، قالوا: فإذا كانت حرمة ماله كحرمة مال المسلم، فحرمة دمه كحرمة دمه. فسبب الخلاف تعارض الآثار والقياس»[٣].

ويقوِّي قياسهم هذا:

(١) ـ عموم القصاص في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى﴾ [البقرة: ١٧٨].

وقوله عزّ وجل: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥].

وقوله جلَّت عظمته: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا﴾ [الإسراء: ٣٣].

وهذه الآيات تقتضي التسوية بين الجميع، من غير تفصيل بين قتيل وقتيل، ونفس ونفس، ومظلوم ومظلوم.

---

(١) أخرجه أحمد: ١٩٤/٢، ورواه أبو داود: كتاب الديات (٣٣)، باب (٤): ولي العمد يرضى بالدية، رقم (٤٥٠٦)، وابن ماجه: كتاب الديات (٢١)، باب (٢١): لا يقتل مسلم بكافر، رقم (٢٦٦٠) عن ابن عباس. وفي رواية للبخاري ومسلم وأصحاب السنن: «لا يقتل مسلم بكافر».

(٢) انظر: بدائع الصنائع: ٢٧٨/٦، مجمع الأنهر: ٦١٩/٢.

(٣) المرجع نفسه: ٢٩٩/٢ بتصرف.

(٢) ـ وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩] وفيه: دليل على صحّة هذا

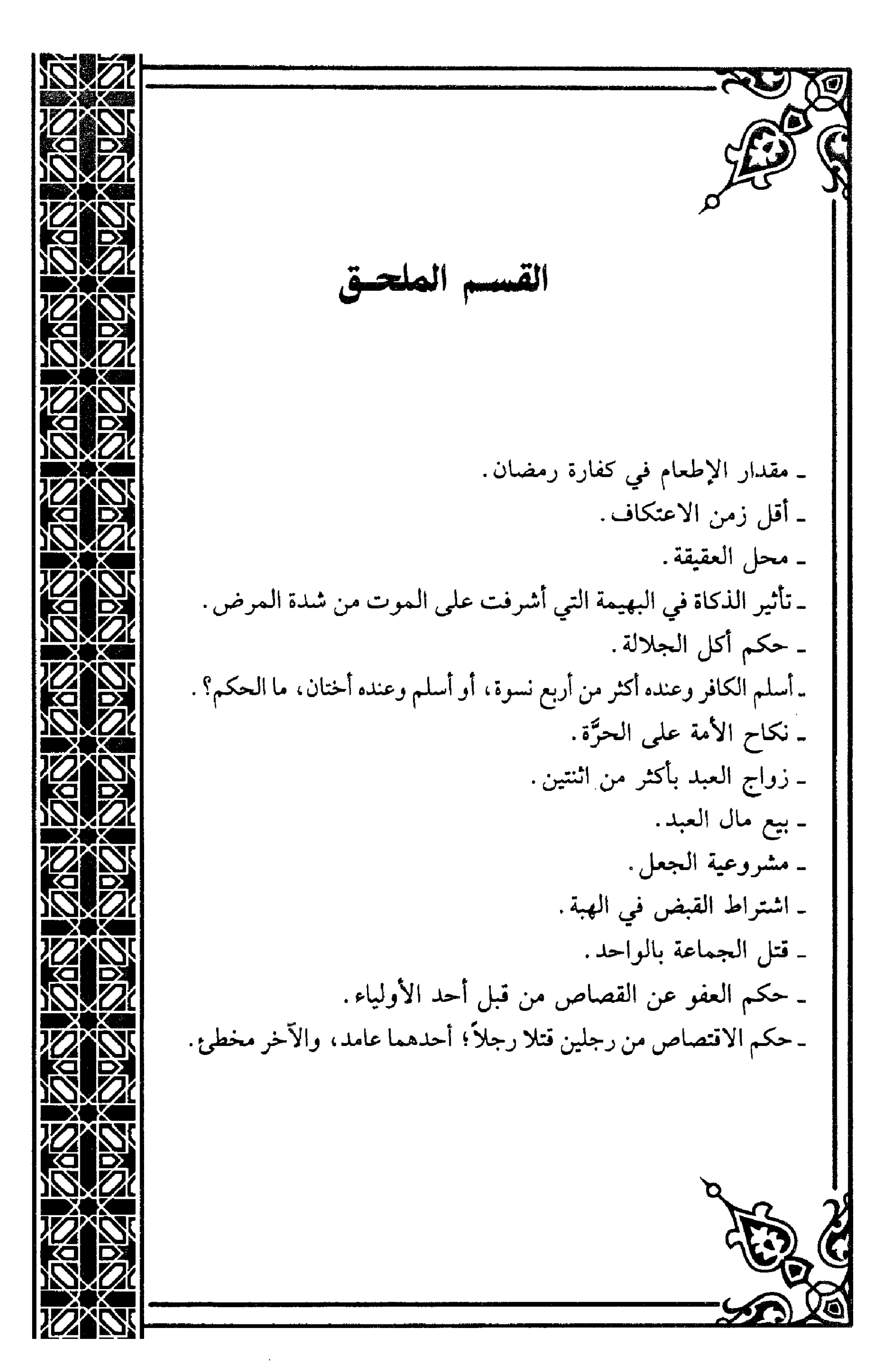
العموم؛ لأنّ تحقيق معنى الحياة في قتل المسلم بالذميّ أبلغ منه في قتل المسلم بالمسلم؛ لأنّ العداوة الدينية تحمله على القتل فكانت الحاجة إلى الرادع أمس(١).

(٣) ـ وما روي من «أن رسول الله ﷺ قتل رجلاً من أهل القبلة برجلٍ من أهل الذمّة. وقال: أنا أحقّ من وفّى بعهده»(٢).



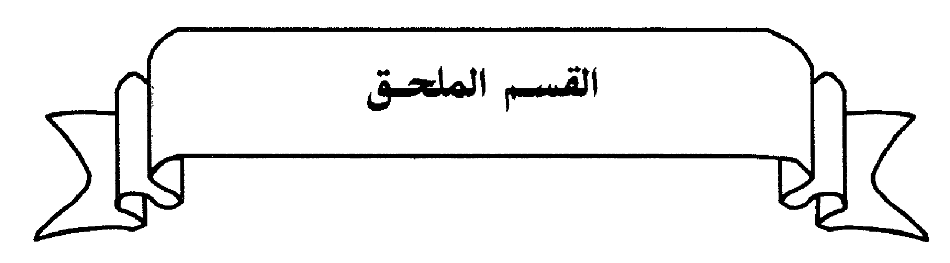
(١) انظر: بدائع الصنائع: ٦/٢٧٩.

(٢) بنحوه مع خلاف في بعض الألفاظ: رواه البيهقي في «السنن الكبرى»، باب: بيان ضعف الخبر الذي روي في قتل المؤمن بالكافر، ٨/٣٠ مرسلاً. والبغوي في «شرح السنة»، باب: لا يقتل مؤمن بكافر، ١٠/١٧٥، والدارقطني في «السنن»، كتاب الحدود والديات وغيره، ٣/١٠١، رقم (٣٢٣٤).



القسم الملحق

- مقدار الإطعام في كفارة رمضان.
- أقل زمن الاعتكاف.
- محل العقيقة.
- تأثير الذكاة في البهيمة التي أشرفت على الموت من شدة المرض.
- حكم أكل الجلالة.
- أسلم الكافر وعنده أكثر من أربع نسوة، أو أسلم وعنده أختان، ما الحكم؟.
- نكاح الأمة على الحرَّة.
- زواج العبد بأكثر من اثنتين.
- بيع مال العبد.
- مشروعية الجعل.
- اشتراط القبض في الهبة.
- قتل الجماعة بالواحد.
- حكم العفو عن القصاص من قبل أحد الأولياء.
- حكم الاقتصاص من رجلين قتلا رجلاً؛ أحدهما عامد، والآخر مخطئ.



ومن الفروع التي بُنيت على مسألة تعارض القياس مع خبر الواحد؛ والتي تحقّق مقصد التمثيل ههنا:

ـ مقدار الإطعام في كفارة رمضان.

قال ابن رشد: «فإنّ مالكاً والشافعي وأصحابهما قالوا: يطعم لكلّ مسكين مدّاً بمدِّ النبي ﷺ وقال أبو حنيفة وأصحابه:

«لا يجزي أقلّ من مدّين بمدّ النبي ﷺ وذلك نصف صاعٍ لكلِّ مسكين وسبب اختلافهم معارضة القياس للأثر، أمَّا القياس فتشبيه هذهِ الفدية بفدية الأذى المنصوص عليها. وأمَّا الأثر فما روي في بعض طرق حديث الكفارة أنَّ الفرق كان فيه خمسة عشر صاعاً، لكن ليس يدلّ كون فيه خمسة عشر صاعاً على الواجب من ذلك لكلّ مسكين إلاَّ دلالة ضعيفة، وإنَّما يدلّ الصيام في هذه الكفارة هو هذا القدر»[1].

وقال أبو عمر: «اختلف الفقهاء فيما يجزئ من الإطعام عمّن يجب أن يكفِّر فيه عن فساد يوم من شهر رمضان: فقال مالك، والشافعيُّ، وأصحابهما، والأوزاعي، يطعم ستِّين مسكيناً بمُدِّ النبي ﷺ مُدّاً لكلِّ مسكين».

وقال الثوري، وأبو حنيفة، وأصحابه، لا يجزئه أقلّ من مُدَّين بمُدِّ

---

(١) المرجع السابق: ١/٢٢٣.

النبي ﷺ، وذلك نصف صاع لكلّ مسكين قياساً على فدية الأذى. وقول مالك أولى، لأنّه نص لا قياس[1].

ـ أقلّ زمن الاعتكاف:

قال ابن رشد: «فعند الشافعي وأبي حنيفة وأكثر الفقهاء أنّه لا حدَّ له. واختلف عن مالك في ذلك فقيل ثلاثة أيام، وقيل: يوم وليلة، وقال ابن القاسم عنه اقلّه عشرة أيام، وعند البغداديين من أصحابه أنّ العشرة استحباب وأنّ أقلّه يوم وليلة. والسبب في اختلافهم معارضة القياس للأثر أمَّا القياس فإنّه من اعتقد أنَّ من شرطه الصوم قال: لا يجوز اعتكاف ليلة، وإذا لم يجز اعتكاف ليلة فلا أقلّ من يوم وليلة، إذ انعقاد صوم النَّهار إنَّما يكون بالليل. وأمَّا الأثر المعارض فما أخرجه البخاري من أنّ عمر (رضي الله عنه) نذر أن يعتكف ليلة فأمره رسول الله ﷺ أن يفي بنذره. ولا معنى للنّظر مع الثابت مذهب الأثر»[2].

ـ محلّ العقيقة:

قال ابن رشد: «وأمّا محلّها فإنّ جمهور العلماء: على أنّه لا يجوز في العقيقة إلاّ ما يجوز في الضحايا من الأزواج الثمانية، وأمَّا مالك فاختار فيها الضأن على مذهبه في الضحايا. واختلف قوله هل يجزئ فيها الإبل والبقر أو لا يجزي؟ وسائر الفقهاء على أصلهم أنّ الإبل أفضل من البقر والبقر أفضل من الغنم. وسبب اختلافهم تعارض الآثار في هذا الباب

---

(١) المرجع السابق: ١٠/١٠٤، ١٠٥، وانظر: مغني المحتاج: ٥/٥١، المجموع: ٦/٣٨٢، ٣٨٣، الحاوي: ١٠/٥١٢ وما بعدها، شرح منتهى الإرادات: ١/٤٥٣، المغني: ٣/٢٠٧، ٢٠٨، شرح الزركشي: ٢/٥٩٦.

(٢) المرجع نفسه: ١/٢٢٩، ٢٣٠، وانظر: المجموع: ٦/٥١٤، ٥١٥، روضة الطالبين: ٢/٣٩٠، نهاية المحتاج: ٣/٢١٢، تحفة المحتاج بشرح المنهاج: الهيثمي: ٤/٦٥٥، وما بعدها، شرح منتهى الإرادات: ١/٤٦٤، الكافي: ابن قدامة: ١/٤١١، المغني: ٤/٢٨٠، تبيين الحقائق: ١/٣٤٩، مجمع الأنهر: ١/٢٥٦، الاستذكار: ١٠/٣١٤.

والقياس. أمَّا الأثر فحديث ابن عباس أنَّ رسول الله ﷺ عقّ عن الحسن والحسين كبشاً كبشاً وقوله: «عن الجارية شاة وعن الغلام شاتان». أخرجهما أبو داود. وأمَّا القياس فلأنَّها نسك، فوجب أن يكون الأعظم فيها أفضل قياساً على الهدايا»[1].

ـ تأثير الذكاة في البهيمة التي أشرفت على الموت من شدّة المرض:

قال ابن رشد: «واختلفوا في تأثير الذكاة في البهيمة التي أشرفت على الموت من شدّة المرض بعد اتفاقهم على عمل الذكاة في التي تشرف على الموت فالجمهور على أنَّ الذكاة تعمل فيها وهو المشهور عن مالك، وروي عنه أن الذكاة لا تعمل فيها، وسبب الخلاف معارضة القياس للأثر، فأمَّا الأثر فهو ما روى «عن أمة لكعب بن مالك كانت ترعى غنماً بسلع فأصيبت شاة منها، فأدركتها فذكتها بحجر، فسئل رسول الله ﷺ فقال: **«كلوها»**. خرَّجه البخاري ومسلم، وأمَّا القياس فلأنّ المعلوم من الذكاة أنّها إنّما تفعل في الحي وهذه في حكم الميت»[2].

ـ حكم أكل الجلالة:

قال ابن رشد: «وأمَّا الجلالة وهي التي تأكل النَّجاسة فاختلفوا في أكلها. وسبب اختلافهم معارضة القياس للأثر. أمَّا الأثر فما روي: «أنَّه عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الجلالة وألبانها». خرَّجه أبو داود عن ابن عمر. وأمَّا القياس المعارض لهذا. فهو أنَّ ما يرد جوف الحيوان ينقلب إلى لحم ذلك الحيوان وسائر أجزائه، فإذا قلنا إنَّ لحم الحيوان حلال، وجب أن يكون لما ينقلب من ذلك حكم ما ينقلب إليه، وهو اللحم كما لو انقلب تراباً، أو كانقلاب الدم لحماً، والشافعي يحرِّم الجلالة، ومالك يكرهها»[3].

---

(١) المرجع السابق: ٣٣٩/١؛ وانظر: الاستذكار: ٣٨٣/١٥، الحاوي: ١٢٨/١٥، المجموع: ٤٠٩/٨، روضة الطالبين: ٢٣٠/٣.

(٢) المرجع نفسه: ٣٢٤/١، وانظر: المغني: ٧٤/١٣، ٧٥، ٨٢.

(٣) المرجع نفسه: ٣٤١/١، وانظر: الحاوي: ١٤٨/١٥، المجموع، ٣١/٩، ٣٢، روضة الطالبين: ٢٧٨/٣.

ـ أسلم الكافر وعنده أكثر من أربع نسوة، أو أسلم وعنده أختان. ما الحكم؟.

قال ابن رشد: «فإنَّ مالكاً قال: يختار منهنَّ أربعًا ومن الأختين واحدة أيتهما شاء، وبه قال الشافعي وأحمد وداود؛ وقال أبو حنيفة، والثوري وابن أبي ليلى: يختار الأوائل منهنَّ في العقد، فإن تزوجهنَّ في عقد واحد فرّق بينه وبينهن، وقال ابن الماجشون من أصحاب مالك: إذا أسلم وعنده أختان فارقهما جميعاً ثمَّ استأنف نكاح أيتهما شاء، ولم يقل بذلك أحد من أصحاب مالك وغيره. وسبب اختلافهم معارضة القياس للأثر، وذلك أنَّه ورد أثران: أحدهما مرسل مالك «أنَّ غيلان بن سلامة الثقفي أسلم وعنده عشر نسوة أسلمن معه، فأمره رسول الله ﷺ أن يختار منهنَّ أربعاً». والحديث الثاني حديث قيس بن الحارث أنَّه أسلم على الأختين، فقال له رسول الله ﷺ: **«اختر أيتهما شئت»**. وأمَّا القياس المخالف لهذا الأثر فتشبيه العقد على الأواخر قبل الإسلام بالعقد عليهن بعد الإسلام: أعني أنَّه كما أنَّ العقد عليهن فاسد في الإسلام كذلك قبل الإسلام. وفيه ضعف»[1].

ـ نكاح الأمة على الحرّة:

قال الدبوسي: «قال أصحابنا أنَّ نكاح الأمة على الحرَّة يجوز وأَخذوا في ذلك بالخبر، وعند مالك لا يجوز وأخذ في ذلك بالقياس»[2].

ـ زواج العبد بأكثر من اثنتين:

قال الدبوسي: «قال أصحابنا لا يجوز للعبد أن يتزوج أكثر من اثنتين

---

(١) المرجع نفسه: ٣٧/٢، وانظر: الاستذكار: ١٤٣/١٨، ١٤٤، بدائع الصنائع: ٦١٩/٢، ٦٢٠.

(٢) المرجع السابق: ١٠٠، وانظر: بدائع الصنائع: ٥٤٦/٢، الاختيار: ٨٧/٣، مجمع الأنهر: ٣٣٠/١.

وأخذوا في ذلك بالخبر وعند مالك يجوز أن يتزوج بأربع كالحر وأخذ في ذلك بالقياس»[1].

ـ بيع مال العبد:

قال ابن رشد: «وذلك أنَّهم اختلفوا في مال العبد هل يتبعه في البيع والعتق؟ على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنَّ ماله في البيع والعتق لسيِّده، وكذلك في المكاتب، وبه قال الشافعي والكوفيون.

والثاني: أنَّ ماله في البيع والعتق، وهو قول داود وأبو ثور.

والثالث: أنَّه تبع له في العتق لا في البيع إلاَّ أن يشترط المشتري، وبه قال مالك والليث. فحجَّة من رأى أنَّ ماله في البيع لسيده إلاّ أن يشترطه المبتاع حديث ابن عمر المشهور عن النبي ﷺ أنَّه قال: «**من باع عبداً وله مالٌ فماله للذي باعه إلاّ أن يشترطه المبتاع**» ومن جعله لسيِّده في العتق فقياساً على البيع. وحجَّة من رأى أنَّه تبع للعبد في كلّ حال انبنت على كون العبد مالكاً عندهم وهي مسألة اختلف العلماء فيها اختلافاً كثيراً:

أعني هل يملك العبد أو لا يملك؟ ويشبه أن يكون هؤلاء إنَّما غلبوا القياس على السماع، لأنَّ حديث ابن عمر هو حديث خالف فيه نافع سالماً، لأن نافعاً رواه عن ابن عمر عن عمر وسالم رواه عن ابن عمر عن النبي ﷺ، وأمَّا مالك فغلب القياس في العتق والسماع في البيع. وقال مالك في الموطأ: الأمر المجتمع عليه عندنا أنَّ المبتاع إذا اشترط مال العبد فهو له نقداً كان أو عرضاً أو ديناً. وقد روي عن النبي ﷺ أنَّه قال: «**من أعتق غلاماً فماله له إلاّ أن يستثنيه سَيِدُهُ**»[2].

---

(1) المرجع نفسه: ١٠٠، وانظر: بدائع الصنائع: ٤٩٥/٢، ٤٩٦، مجمع الأنهر: ٣٢٩/١.

(2) المرجع السابق: ١٤٤/٢، وانظر: الاستذكار: ٣٢/١٩ وما بعدها، بدائع الصنائع: ٣٧٢/٤، ٣٧٣.

ـ مشروعية الجعل:

اختلف العلماء في منعه وجوازه، فقال مالك: «يجوز ذلك في اليسير بشرطين: أحدهما أن لا يضرب لذلك أجلاً. والثاني أن يكون الثمن معلوماً، وقال أبو حنيفة: لا يجوز، وللشافعي قولان. وعمدة من أجاز قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمۡلُ بَعِيرٖ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٞ﴾، وإجماع الجمهور على جوازه في الإباق والسؤال، وما جاء في الأثر من أخذ الثمن على الرقية بأم القرآن، وقد تقدَّم ذلك. وعمدة من منعه الغرر الذي فيه قياساً على سائر الإجارات»[1].

ـ اشتراط القبض في الهبة:

قال الدبوسي: «قال أصحابنا أنَّ الهبة لا تصلح إلاَّ بالقبض وكذلك الصدقة وأخذوا في ذلك بالخبر وعند مالك يجوز لأنَّه عقد نافذ فأشبه البيع»[2].

ـ قتل الجماعة بالواحد:

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: إنَّ الجماعة يقتلون بواحد وأخذوا في ذلك بحديث عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) وعند مالك لا يقتلون بالواحد، وأخذ في ذلك بالقياس وترك الخبر»[3].

ـ حكم العفو عن القصاص من قبل أحد الأولياء:

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: إنَّ القصاص إذا كان بين اثنين فعفى أحدهما ليس للآخر أن يستوفي القصاص أخذوا فيه بالخبر الذي رواه محمد بن الحسن عن أصحابنا في الزيادات، وعند الإمام مالك بن أنس

---

(١) المرجع نفسه: ١٧٧/٢، وانظر: بدائع الصنائع: ٣٠٢/٥، المجموع: ٥/١٦، ٦.

(٢) المرجع السابق: ١٠٠، وانظر: إكمال إكمال المعلم: ٥٨٤/٥، بدائع الصنائع: ١٧٦/٥، مجمع الأنهر: ٣٥٣، نهاية المحتاج: ٤١١/٥، مغني المحتاج: ٥٦٥/٣، روضة الطالبين: ٣٧٥/٥.

(٣) المرجع نفسه: ١٠٢، وانظر: بدائع الصنائع: ٢٨٠/٦، وما بعدها.

(رضي الله عنه) أنَّ الآخر يستوفي القصاص ولا يسقط حقّه بعفو غيره عنه قاسه على سائر الحقوق»[1].

ـ حكم الاقتصاص من رجلين قتلا رجلاً؛ أحدهما عامد، والآخر مخطئ:

قال الدبوسي: «قال أصحابنا: لو أنَّ رجلين قتلا رجلاً أحدهما عامداً والآخر مخطئا لا قصاص عليهما عندنا وعند الإمام مالك (رضي الله عنه) يجب القصاص على العامد فقاس حالة الاجتماع على حالة الانفراد»[2].

وفي ختام هذا الباب أقول:

هذا جملة ما جمعته من الفروع والمسائل المترتبة على معارضة القياس لخبر الواحد، وهي مسائل سيقت لضرب الأمثال، وتحقيق وجوه من الاستدلال، ولبيان مخبآت مفارق علماء الأمصار.

ولم أسلك في هذا المقام مسالك التتبع الكامل؛ لأنّ الاستقراء الكلي في هذا الموضع دوّنه خرط القتاد، ويجب أن يبذل له نفيس الأنفاس، وأنفس النفائس لاستيعاب جزئياته، وتعيين محالّه في الأسفار والمظان.

ولكن المقصد من هذا العرض:

ـ **أوّلاً**: التمثيل:

وفي ذلك بيانٌ للآثار الفقهية التي بنيت على موضوع التَّنازع، وتنبيهٌ لنكت الخلاف بين أئمة الفتوى، وأصل النِّزاع بينهم.

ـ **ثانياً**: توجيه أقوال العلماء وجهة تليق بمكانتهم واجتهاداتهم التي تلقَّتها الأمة بالقبول؛ وذلك بأن نجعل الفروع حاكمة على أصولهم التي نسبت إليهم.

وقد تجلَّت فائدة هذا التحكيم من خلال هذا العرض الفقهي الذي

---

(١) المرجع نفسه: ١٠٢، وانظر: بدائع الصنائع: ٦/٢٩٥.

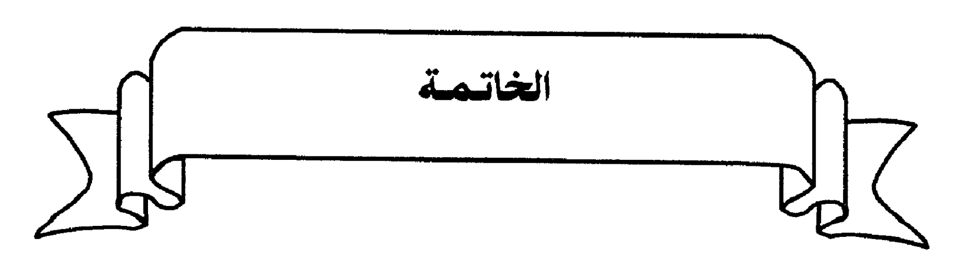
(٢) المرجع نفسه: ١٠٢.

أثبت تهافت ما نسب إلى بعض الأئمة، ووثّق العزو والإحالات.

ـ **ثالثاً**: التأكيد على أنَّ الاستشهاد بالقياس في مقابلة الخبر لم يكن للقياس ذاته، بل لما قد يعضده من قواعد وأصول.

ـ **رابعاً**: التأكيد على فساد القياس إذا خالف الخبر، ولم تشهد له الأصول بالاعتبار.





الخاتمة

ترددت كثيراً في بيان المسلك الذي أختم به موضوع التنازع، وراودتني في استيفاء أركان هذا البحث حقيقتان:

ـ تتجلى الحقيقة الأولى: في العجز الذي أرهقني، وأثقل كاهلي، وحال دون ارتقائي درجة الكمال المرتجى؛ فكم تمنيت أن يكون هذا العمل جامعا لكل شارد ووارد، وأن أكون فيه نصيرا للموضوعية، رادًّا لأحكام الهوى والانتماءات. . .

فلهذا الاعتبار أردت للخاتمة أن تكون إظهاراً للمسائل التي لم أحط بها علماً، أو لم أحصّل فيها مشارف القطع والبيان.

ـ وتتجلى الحقيقة الثانية: في ذكر جملة من تلك النبذ والنظريات المتناثرة في المباحث والفصول المتقدمة.

فآثرت الجمع بين الأماني والحقائق في هذا المقام: وتقرير ذلك فيما يلي:

أولاً: أتمنى ـ إن أطال الله في الأعمار وبارك فيها ـ أن أجتهد في إعادة صياغة جديدة لهذا الموضوع من حيث مادته العلمية، وترتيبه، وأن أجعل لكل مذهب فقهي وأصولي نصيباً أوفر في التنظير والتقعيد، وسأسلك في الحكم على الأصول طريقة الاستقراء الكامل من الأسفار والمظان. وهو المقصد الأسمى الذي لم يحصل في هذا المشروع.

ثانياً: أتمنى - في التحقيق اللاحق - استيعاب أبواب التعارض كلها تأصيلاً وتمثيلاً وتفريعاً.

ثالثاً: أما نتائج تهذيب تعارض القياس مع الخبر، فتتمثل فيما يلي:

- التأكيد على حجية خبر الواحد في الأحكام.
- إثبات الحجية للقياس.
- جواز تخصيص عموم خبر الواحد للقياس.
- جواز تخصيص عموم القياس بخبر الواحد.
- التأكيد على أن الاستشهاد بالقياس في مقابلة الخبر لم يكن للقياس ذاته، بل لما قد يعضده من قواعد وأصول.
- القطع بفساد القياس إذا خالف الخبر، ولم تشهد له الأصول بالاعتبار.
- التمثيل لموضوع التنازع، وتنبيه الأنام لنكت الخلاف بين الأئمة الأعلام.
- توجيه أقوال أئمة الفتوى وجهة تليق بمكانتهم واجتهاداتهم التي تلقتها الأمة بالقبول.

ولتحقيق هذا القصد جعلت الفروع حاكمة على أصولهم التي نسبت إليهم.

وأخيراً: أعتذر لذوي الألباب عن التقصير الواقع في هذا الكتاب، فقلّما يخلص تصنيف من الهفوات والعثرات، وأسألهم بلسان التضرع والخشوع أن ينظر بعين الرضى، فما كان من نقص كمّلوه، ومن خطأ أصلحوه.

والذي يشفع للعجز والتقصير:

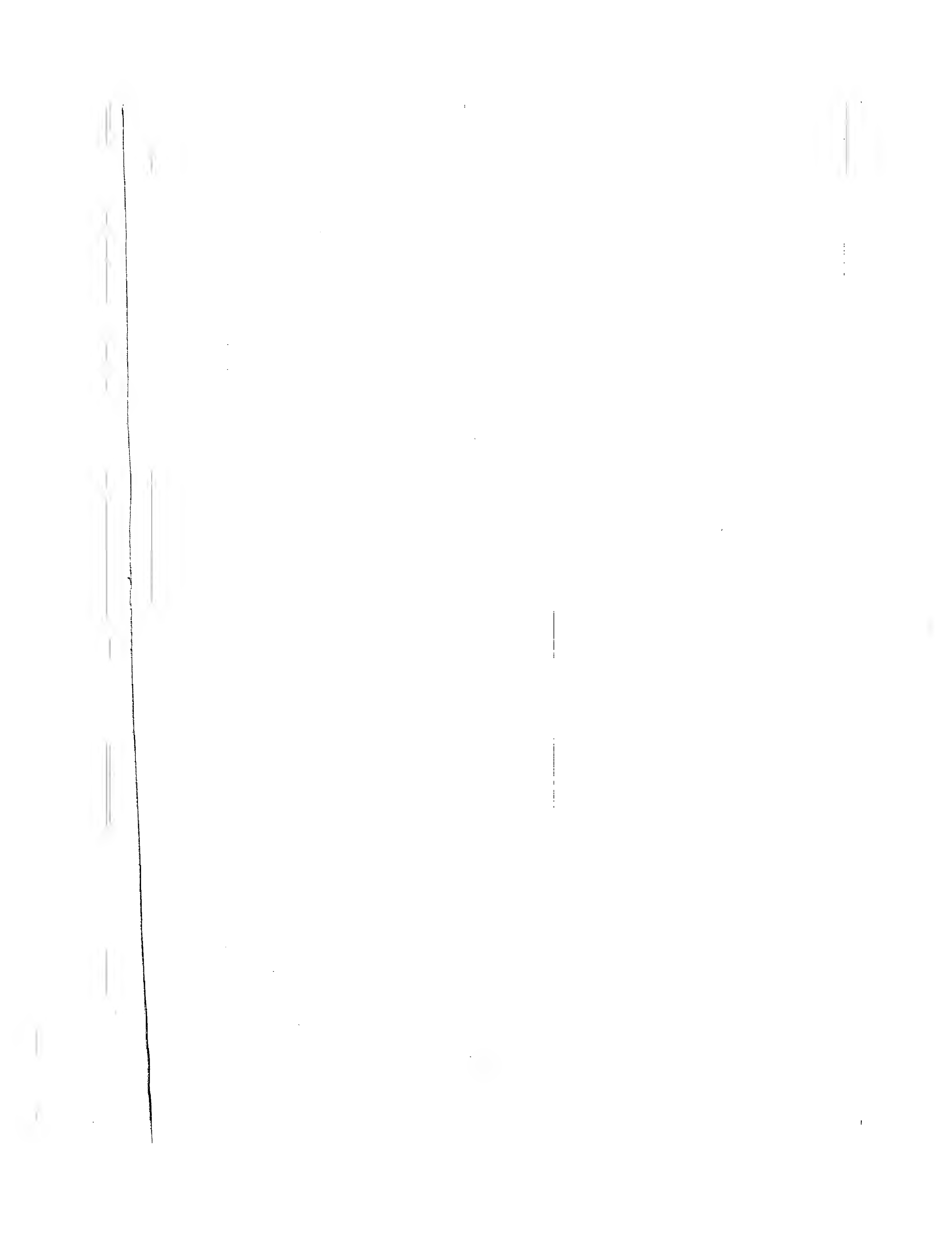
قول المزني - رحمه الله -: «قرأت كتاب الرسالة على الشافعي ثمانين

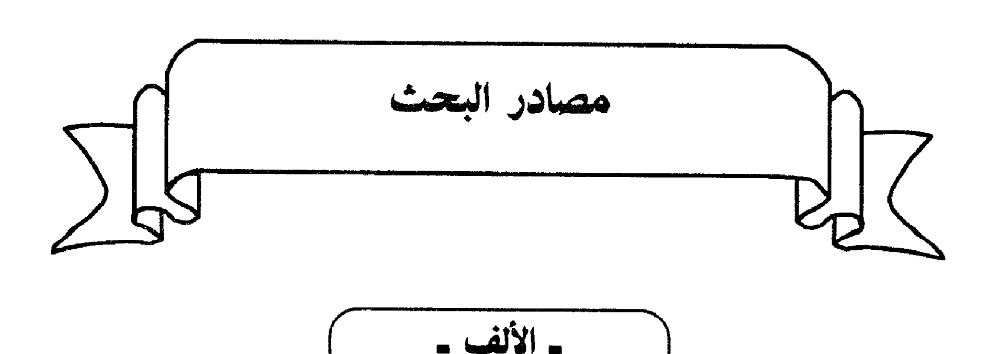
مرة، فما من مرة إلا وكان يقف على خطأ، فقال الشافعي: هيه، أبى الله أن يكون كتاباً صحيحاً غير كتابه»[1].

وقول الإمام الشافعي ـ رحمه الله ـ: «إني صنفت هذه الكتب ولم آل فيها الصواب، فلابد أن يوجد فيها ما يخالف فيها كتاب الله تعالى، وسنة رسوله ﷺ قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، فما وجدتم فيها مما يخالف كتاب الله وسنة رسوله فإنّي راجع عنه إلى كتاب الله وسنة رسوله»[2].



(١) كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام: ١٩/١.
(٢) المرجع نفسه: ١٩/١.





ـ الألف ـ

١ ـ **الأبيّ**: محمد بن خليفة الوشتاني، إكمال إكمال المعلم شرح صحيح مسلم، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

٢ ـ **ابن الأثير**: مبارك بن محمد الجزري، جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق الشيخ عبدالقادر الأرناؤوط، الطبعة الثانية، ١٩٨٣ ـ ١٩٩١، دار الفكر ـ بيروت ـ.

٣ ـ **ابن الأثير**: مبارك بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق محمود محمد الطناحي، مؤسسة مطبوعاتي إسماعليات، قم ـ إيران ـ.

٤ ـ **الأرموي**: سراج الدين محمود بن أبي بكر، التحصيل من المحصول، تحقيق الدكتور عبدالحميد علي أبو زنيد، الطبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨م، مؤسسة الرسالة.

٥ ـ **الأزهري**: أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق أحمد بن عبدالغفور عطاء، مطابع دار الكتاب العربي، مصر.

٦ ـ **الأسنوي**: جمال الدين عبدالرحيم، التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق الدكتور محمد حسن هيتو، الطبعة الرابعة: ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م، مؤسسة الرسالة.

٧ ـ **الأسنوي**: جمال الدين عبدالرحيم، طبقات الشافعية، بدون تاريخ طبع وال دار نشر.

٨ ـ **الأسنوي**: جمال الدين عبدالرحيم، نهاية السّول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

٩ - **الأسنوي**: جمال الدين عبدالرحيم، نهاية السول شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، عالم الكتب - بيروت -.

١٠ - **آل تيمية**: المسوّدة في أصول الفقه، جمعها شهاب الدين أبو العباس الحنبلي. تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي، لبنان.

١١ - **الآمدي**: سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط وتحقيق إبراهيم العاجور، الطبعة الأولى: ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان.

١٢ - **الآمدي**: سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبدالرزاق عفيفي، الطبعة الأولى: ١٣٨٧ هـ، والطبعة الثانية، ١٤٠٢ هـ، بيروت، المكتب الإسلامي.

- الباء -

١٣ - **الباجقني**: محمد عبدالغني، المدخل إلى أصول الفقه المالكي، دار لبنان، بيروت.

١٤ - **الباجي**: أبو الوليد بن خلف، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق الدكتور عبدالله الجبوري، الطبعة الأولى: ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م، مؤسسة الرسالة - بيروت -.

١٥ - **الباجي**: أبو الوليد بن خلف، الإشارات، الطبعة الرابعة: ١٣٦٨ هـ، مطبعة التليلي، تونس.

١٦ - **الباجي**: أبو الوليد بن خلف، الإشارة، تحقيق عادل أحمد عبدالموجود، وعلي محمّد عوض، الطبعة الثانية: ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة - الرياض -.

١٧ - **الباجي**: أبو الوليد بن خلف، المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، الطبعة الأولى: ١٣٣١ هـ، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان -.

١٨ - **البخاري**: علاء الدين عبدالعزيز أحمد، كشف الأسرار عن أصول البزدوي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، الطبعة الأولى: ١٤١١ هـ/١٩٩١ م، دار الكتاب العربي بيروت - لبنان.

١٩ - **البخاري**: محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق الدكتور البغا، طبعه ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

٢٠ - **البدخشي**: محمد بن الحسن، مناهج العقول شرح منهاج الوصول في علم الأصول، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان -.

٢١ ـ **البرديسي**: محمد زكريا، أصول الفقه، طبعة **١٩٨٣**، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ـ مصر ـ.

٢٢ ـ **أبو البركات**: المحرر في الفقه، تحقيق محمد حامد الفقي، بدون تاريخ، دار الكتاب العربي.

٢٣ ـ **ابن برهان**: أبو الفتح أحمد بن علي البغدادي، الوصول إلى الأصول، تحقيق الدكتور عبدالحميد أبو زنيد، الطبعة الأولى: **١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م**، مكتبة المعارف، ـ الرياض ـ.

٢٤ ـ **البرهان فوري**: علي المتقي الهندي، كنز العامل، ضبط حسن رزوق، الطبعة الأولى: **١٩٦٩م**، مكتبة التراث الإسلامي، ـ حلب ـ.

٢٥ ـ **البصري**: أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، ضبط خليل الميس، الطبعة الأولى: **١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

٢٦ ـ **البطليوسي**: أبو محمد عبدالله بن محمد، شرح سقط الزند، طبعة **١٩٤٧م** مطبعة دار الكتب المصرية. القاهرة ـ مصر ـ.

٢٧ ـ **البغا**: مصطفى ديب، أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي، الطبعة الثانية: **١٤١٣ هـ/١٩٣٣ م**، دار القلم، دمشق، ودار العلوم الإنسانية، دمشق.

٢٨ ـ **البغوي**: الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق شعيب الأرناؤوط، ومحمد زهير الشاويش، الطبعة الثانية: **١٩٨٣ م**، المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٩ ـ **البهوتي**: منصور بن يونس بن إدريس، شرح منتهى الإرادات، بدون تاريخ، دار الفكر.

٣٠ ـ **البوطي**: محمد سعيد رمضان، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، الطبعة السادسة: **١٤١٢ هـ/١٩٩٢م**، مؤسسة الرسالة، دار المتحدة.

٣١ ـ **البيضاوي**: ناصر الدين بن محمد الشيرازي، منهاج الوصول في علم الأصول، الطبعة الأولى: **١٤٠٥ هـ/١٩٨٤ م**، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

٣٢ ـ **البيهقي**: أبو بكر أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، دار المعرفة، بيروت.

ـ التاء ـ

٣٣ ـ **التبريزي**: أبو زكريا يحي بن علي، شرح سقط الزند، طبعة **١٩٤٧م**، مطبعة دار الكتب المصرية. مصر.

٣٤ ـ **التبريزي**: الخطيب، مشكاة المصابيح، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، الطبعة الثالثة: **١٩٨٥ م**، المكتب الإسلامي، ـ بيروت ـ.

٣٥ ـ **التتائي**: أبو عبدالله محمد بن إبراهيم المالكي، تنوير المقالة في حل ألفاظ الرسالة لأبي زيد القيرواني، تحقيق: محمد عايش، الطبعة الأولى: ١٤٠٩ هـ/١٩٨٨ م، مؤسسة الرسالة.

٣٦ ـ **الترمذي**: أبو عيسى محمد بن عيسى، السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة.

٣٧ ـ **التسولي**: أبو الحسين بن عبدالسلام، البهجة في شرح التحفة، طبعة ١٤١٢ هـ/١٩٩١ م.

٣٨ ـ **ابن تغري**: بردي، النجوم الزاهرة، بدون تاريخ طبع، مطبعة دار الكتب المصرية.

٣٩ ـ **التفتازاني**: سعد الدين مسعود، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

٤٠ ـ **تقي الحكيم**: محمد، الأصول العامة للفقه المقارن، الطبعة الثالثة: ١٩٨٣م، دار الأندلس.

٤١ ـ **التلمساني**: أبو عبدالله محمد بن أحمد المالكي، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، تحقيق عبدالوهاب عبداللطيف، طبعة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م. دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٤٢ ـ **التميمي**: أحمد بن علي، مسند أبي يعلى، تحقيق حسين سليم أسد، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م، دار المأمون للتراث، دمشق.

٤٣ ـ **التهانوي**: ظفر أحمد العثماني، إعلاء السنن، تحقيق حسين سليم أسد، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م، دار المأمون للتراث، دمشق.

٤٤ ـ **التواتي**: أبو القاسم بن محمد بن أحمد، الإسعاف بالطلب مختصر شرح المنهج المنتخب على قواعد المذهب، مذهب الإمام مالك، الطبعة الأولى: ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥م.

٤٥ ـ **التوزري**: عثمان بن مكي، توضيح الأحكام على تحفة الحكام، الطبعة الأولى: ١٣٣٩ هـ المطبعة التونسية.

٤٦ ـ **التميمي**: أبو عبيدة معمر بن المثنى، مجاز القرآن، تحقيق الدكتور محمد سزكين، بدون تاريخ، مكتبة الخانجي، مصر.

ـ الثاء ـ

٤٧ ـ **الثعالبي**: محمد بن الحسن الحجوي الفاسي، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى: ١٣٩٦ هـ، تعليق عبدالعزيز بن عبدالفتاح القارئ، المكتبة العلمية، المدينة المنورة.

- الجيم -

٤٨ - **الجبري**: عبدالمتعال محمد، لا نسخ في السنة في أحاديث العقائد وأحكام العبادات والمعاملات والجهاد، الطبعة الأولى: ١٤١٥هـ/١٩٩٥ م، مكتبة وهبة.

٤٩ - **الجبّي**: شرح غريب المدونة، تحقيق محمد محفوظ، الطبعة الأولى: ١٤٠٢هـ /١٩٨٢م، دار الغرب الإسلامي.

٥٠ - **جرير**: ديوان جرير بشرح محمد بن حبيب،تحقيق الدكتور نعمان محمد، وأمين طه، طبعة ١٩٦٩ م دار المعرفة مصر.

٥١ - **الجزائري**: طاهر بن صالح بن أحمد، توجيه النظر إلى أصول الأثر، بدون تاريخ، دار المعرفة، بيروت.

٥٢ - **ابن جزي**: القوانين الفقهية، دار الفكر، بدون تاريخ.

٥٣ - **الجزيري**: عبدالرحمان، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ /١٩٩٦م، دار الفكر بيروت - لبنان -.

٥٤ - **الجصاص**: أحمد بن علي الرازي، الفصول في الأصول، تحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي، الطبعة الثانية: ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، وزارة الأوقاف - الكويت -.

٥٥ - **ابن الجلاب**: أبو القاسم عبيد الله البصري، التفريع، تحقيق الدكتور حسين بن سالم الدهاني الطبعة الأولى: ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م، دار الغرب الإسلامي بيروت لبنان.

٥٦ - **الجوزي**: أبو الفرج جمال الدين عبدالرحمان بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، الطبعة الأولى: ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، المكتب الإسلامي.

٥٧ - **ابن الجوزي**: الموضوعات، تحقيق عبدالرحمان عثمان، طبعة ١٩٦٦م المكتبة السلفية، المدينة المنورة.

٥٨ - **الجوهري**: إسماعيل بن حماد، الصّحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبدالغفور عطاء، مطابع دار الكتاب العربي، مصر.

٥٩ - **الجويني**: أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله، البرهان في أصول الفقه.

- الحاء -

٦٠ - **ابن الحاجب**: المالكي، حاشية سعد الدين التفتازاني والشريف الجرجاني، على شرح القاضي عضد الدين لمختصر المنتهي الأصولي، تصحيح الدكتور شعبان محمد إسماعيل، طبعت ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.

٦١ - **الحازمي**: أبو بكر محمد بن موسى، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ، تحقيق محمد أحمد عبدالعزيز، بدون تاريخ طبع، مكتبة عاطف، مصر.

٦٢ - **ابن حبان**: صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية ١٩٩٣ م، مؤسسة الرسالة - بيروت -.

٦٣ - **حبنكة**: عبدالرحمان الميداني، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، طبعة ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار القلم،دمشق.

٦٤ - **ابن حجر العسقلاني**، الإصابة في تمييز الصحابة، بدون تاريخ طبع، دار الكتاب، العربي بيروت.

٦٥ - **ابن حجر**: العسقلاني، تقريب التهذيب، تحقيق محمد عوامة، الطبعة الرابعة: ١٤١٢هـ/١٩٩٢م، دار الرشيد، - سوريا حلب -.

٦٦ - **ابن حجر**: العسقلاني، تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، تصحيح وتنسيق عبدالله هاشم اليماني المدني، طبعة ١٩٦٤م دار المعرفة بيروت.

٦٧ - **ابن حجر**: العسقلاني، تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى: ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م دار الفكر.

٦٨ - **ابن حجر**: أوس، ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح الدكتور محمد يوسف نجم، طبعة ١٣٨٠ هـ/ ١٩٦٠م، دار صادر، بيروت.

٦٩ - **ابن حجر**: العسقلاني، فتح الباري لشرح صحيح الإمام البخاري تحقيق محبّ الدين الخطيب ومحمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الثالثة ١٤٠٧ هـ، دار الريان للتراث والمكتبة السلفية، القاهرة.

٧٠ - **ابن حجر**: العسقلاني، فتح الباري لشرح صحيح البخاري، طبعة ١٩٩٦ م، تحقيق عبدالعزيز بن باز، دار الفكر.

٧١ - **ابن حجر**: العسقلاني، المطالب العالية، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي طبعة ١٩٩٣ م، دار المعرفة، بيروت.

٧٢ - **ابن حجر**: العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق الدكتور ربيع بن هادي، الطبعة الأولى: ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤م، المجلس العلمي لإحياء التراث الإسلامي.

٧٣ - **ابن حزم**: الأندلس، إبطال القياس والاستحسان والتقليد والتعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، طبعة ١٩٢٥م، مطبعة جامعة دمشق.

٧٤ - **ابن حزم**: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق أحمد محمد شاكر، الطبعة الأولى: ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.

٧٥ - **ابن حزم**: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، المحلى، تحقيق أحمد شاكر، دار الفكر، بدون تاريخ طبع.

٧٦ - **ابن حزم**: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، النبذ في أصول الفقه، تحقيق الدكتور أحمد حجازي السقا، الطبعة الأولى: ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٧٧ - **الحصكفي**: محمد علاء الدين بن علي الحنفي، إفاضة الأنوار على أصول المنار، تعليق الشيخ محمد سعيد البرهاني، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ/١٩٩٢ م، بدون دار النشر.

٧٨ - **الحفناوي**: محمد إبراهيم، إتحاف الأنام بتخصيص العام، الطبعة الأولى: ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، دار الحديث، القاهرة.

٧٩ - **الحفناوي**: محمد إبراهيم، دراسات أصولية في السنة النبوية، الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ/١٩٩١ م، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة.

٨٠ - **ابن حلولو**: أبو العباس سيد أحمد بن عبدالرحمان القيرواني، الضياء اللامع في شرح جمع الجوامع، بدون تاريخ طبع ولا دار نشر.

٨١ - **الحميدي**: مسند الحميدي، تحقيق حسين سليم أسد، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م، دار الشفاء، دمشق.

٨٢ - **ابن حنبل**: الإمام أحمد، المسند، الطبعة الخامسة ١٩٨٥ م، المكتب الإسلامي، بيروت.

- الخاء -

٨٣ - **خان بهادن**: محمد صديق، حصول المأمول من علم الأصول، طبعة ١٣٥٧ هـ/١٩٣٨ م، مطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية، مصر.

٨٤ - **الخبازي**: جلال الدين أبو محمد عمر بن محمد بن عمر، المغني في أصول الفقه، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، السعودية.

٨٥ - **ابن خزيمة**: صحيح ابن خزيمة، تحقيق حبيب الرحمان الأعظمي، الطبعة الثانية ١٩٩٢ م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٨٦ - **الخفيف**: علي، محاضرات في أسباب اختلاف الفقهاء، طبعة ١٣٧٥ هـ/١٩٥٦ م، مطبعة الرسالة.

٨٧ ـ **ابن خلدون**: عبدالرحمان، مقدمة ابن خلدون، تحقيق خليل شحاذة، الطبعة الأولى: ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، دار الفكر.

٨٨ ـ **ابن خلكان**: أبو العبّاس شمس الدين، وفيات الأعيان، دار صادر، بيروت ـ لبنان ـ.

٨٩ ـ **خليفة**: بابكر الحسن، تخصيص النصوص بالأدلة الاجتهادية عند الأصوليين، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ/١٩٩٣م، مكتبة وهبة.

٩٠ ـ **خليفة**: مصطفى بن عبدالله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، طبعة ١٤١٤ هـ/١٩٩٤، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان ـ.

٩١ ـ **الخن**: مصطفى سعيد، أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء، الطبعة الثانية: ١٤٠٢هـ/١٩٨٢ م، مؤسسة الرسالة.

٩٢ ـ **الخوارزمي**: أبو الفضل قاسم بن حسين، شرح سقط الزند، طبعة ١٩٤٧ م، مطبعة دار الكتاب المصرية.

ـ الدال ـ

٩٣ ـ **الدارقطني**: الحافظ علي، سنن الدارقطني، تعليق وتخريج مجدي الشوري، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٩٤ ـ **الدارمي**: عبدالله، سنن الدارمي، تحقيق مصطفى البغا، الطبعة الثانية ١٩٩٦م، دار القلم، دمشق.

٩٥ ـ **داماد أفندي**: عبدالله بن الشيخ محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، بدون تاريخ طبع، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان ـ.

٩٦ ـ **أبو داود**: سنن أبي داود، تعليق عزت عبيد الدعاس وعادل السيد، الطبعة الأولى ١٩٩٧م، دار ابن حزم، بيروت.

٩٧ ـ **الدبوسي**: أبو زيد عبيد الله عمر بن عبيس، تأسيس النظر، تحقيق مصطفى محمد القباني الدمشقي، دار ابن زيدون، بيروت ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

٩٨ ـ **الدّرعان**: عبدالله، المدخل للفقه الإسلامي، تاريخه، قواعده، مبادؤه العامة، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م، مكتبة التوبة.

٩٩ ـ **الدريني**: محمد فتحي، الفقه الإسلامي المقارن مع المذاهب، الطبعة الثانية: ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م، جامعة دمشق.

١٠٠ ـ **الدريني**: محمد فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الطبعة الثانية: ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥ م، الشركة المتحدة للتوزيع.

١٠١ ـ **ابن الدهان**: محمد بن علي بن شعيب، تقويم النظر، تحقيق الدكتور عبدالفتاح أحمد الغاوي، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م بدون دار النشر.

١٠٢ ـ **الدهلوي**: ولي الله بن عبدالرحيم، حجة الله البالغة، الطبعة الأولى ١٣٥٥ هـ، دار التراث، القاهرة.

ـ الذال ـ

١٠٣ ـ **الذهبي**: شمس الدين، تاريخ الإسلام، ووافيات المشاهير والأعلام، تحقيق الدكتور عمر عبدالسلام التدمري، الطبعة الأولى: ١٤٠٧ هـ/١٩٨٤ م، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٠٤ ـ **الذهبي**: الحافظ شمس الدين، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرناؤوط، الطبعة الثانية: ١٤٠٢ هـ/ ١٩٨٢ م، مؤسسة الرسالة.

١٠٥ ـ **الذهبي**: شمس الدين، ميزان الاعتدال، تحقيق علي البجاوي، الطبعة الأولى ١٩٦٣ م، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

ـ الراء ـ

١٠٦ ـ **الرازي**: الفخر، تفسير الكبير، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٠٧ ـ **الرازي**: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين، المحصول في علم الأصول، الطبعة الثانية: ١٤١٢ هـ/ ١٩٩٢ م، تحقيق الدكتور جابر فيّاض العلواني، مؤسسة الرسالة.

١٠٨ ـ **الرازي**: محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، تحقيق الدكتور البغا، الطبعة الثانية: ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧ م، دار اليمامة، دمشق.

١٠٩ ـ **ابن رجب**: عبدالرحمان بن أحمد الحنبلي، شرح علل الترمذي، تحقيق نور الدين عتر، الطبعة الأولى: ١٣٩٨ هـ/١٩٧٨ م، دار الملاح للطباعة والنشر.

١١٠ ـ **ابن رشد**: أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد القرطبي، بداية المجتهد، ونهاية المقتصد، بدون تاريخ طبع، دار الفكر للطباعة والنشر.

١١١ ـ **ابن رشد**: أبو الوليد، البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، تحقيق أحمد الشرقاوي إقبال، الطبعة الثانية: ١٤٠٠ هـ/١٩٨٨ م، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان ـ.

١١٢ - **ابن رشد**: أبو الوليد، المقدمات الممهدات، تحقيق سعيد أعراب، الطبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، دار الغرب الإسلامي.

١١٣ - **الرصاع**: أبو عبدالله الأنصاري، شرح حدود ابن عرفة، تحقيق أبو الأجفان الطاهر المعموري، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م، دار الغرب.

١١٤ - **الرملي**: شمس الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، في الفقه على مذهب الإمام الشافعي، بدون تاريخ، المكتبة الإسلامية.

- الزاي -

١١٥ - **الزبيدي**: المرتضي، إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، طبعة ١٩٧٠ م، دار الفكر، بيروت.

١١٦ - **الزبيدي**: المرتضي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق حسين نصّار، مطبعة حكومة الكويت.

١١٧ - **الزرقا**: أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، شرح القواعد الفقهية، الطبعة الثانية: ١٤٠٩ هـ/١٩٨٩ م، دار القلم، دمشق.

١١٨ - **الزرقا**: المدخل الفقهي العام، طبعة ١٩٦٧ م، مطابع ألف باء - الأديب -، دمشق.

١١٩ - **الزرقاني**: محمد بن عبدالباقي، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٢٠ - **الزركشي**: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله الشافعي، البحر المحيط، تحقيق لجنة من علماء الأندلس، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ/١٩٩٤ م، دار الكتبي، القاهرة.

١٢١ - **الزركشي**: شمس الدين محمد بن عبدالله، شرح الزركشي على مختصر الخرقي، تحقيق عبدالله الجبرين، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م، مكتبة العبيكان، الرياض.

١٢٢ - **الزركلي**: خير الدين، الأعلام، الطبعة التاسعة ١٩٩٠ م، دار العلم للملايين، بيروت لبنان.

١٢٣ - **زروق**: شرح زروق على الرسالة، طبعة ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، دار الفكر.

١٢٤ - **زغلول**: محمد السعيد، موسوعة أطراف الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٢٥ - **زقلام**: محمد فاتح، الأصول التي اشتهر انفراد إمام دار الهجرة بها، الطبعة الأولى: ١٤٢٤ هـ /١٩٩٦م، كلية الدعوة الإسلامية.

١٢٦ ـ **الزمخشري**: الكشاف، دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ طبع.

١٢٧ ـ **الزنجاني**: أبو المناقب شهاب الدين محمود بن أحمد، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق الدكتور محمد أديب صالح، الطبعة الخامسة: ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م، مؤسسة الرسالة.

١٢٨ ـ **أبو زهرة**: محمد، ابن حنبل، حياته وعصره، آراؤه الفقهية، بدون تاريخ، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٢٩ ـ **أبو زهرة**: محمد، أبو حنيفة، حياته وعصره، آراؤه الفقهية، طبعة ١٩٩١ م، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٣٠ ـ **أبو زهرة**: محمد، أصول الفقه، بدون تاريخ طبع، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٣١ ـ **أبو زهرة**: محمد، الشافعي، حياته وعصره، آراؤه الفقهية، الطبعة الثانية ١٩٩٦ م، دار الفكر العربي القاهرة.

١٣٢ ـ **أبو زهرة**: محمد، مالك، حياته وعصره آراؤه الفقهية، الطبعة الثالثة ١٩٩٧ م، دار الفكر العربي، القاهرة.

١٣٣ ـ **زهير**: محمد أبو النور، أصول الفقه، طبعة ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م، المكتبة الأزهرية للتراث.

١٣٤ ـ **الزيلعي**: فخر الدين عثمان بن علي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الثانية ١٣١٥ هـ، دار المعرفة، بروت، لبنان.

ـ السين ـ

١٣٥ ـ **السبكي**: علي بن عبدالكافي، الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان إسماعيل، طبعة ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

١٣٦ ـ **ابن السبكي**: تاج الدين عبدالوهاب، حاشية البنّاني على شرح الجلال شمس الدين محمد بن أحمد المحلي على متن جمع الجوامع، بدون تاريخ طبع، دار إحياء الكتب العربية بابي الحلبي وشركاه.

١٣٧ ـ **ابن السبكي**: طبقات الشافعية الكبرى، بدون تاريخ طبع، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٣٨ ـ **السبكي**: تقي الدين علي بن عبدالكافي، معنى قول الإمام المطلبي إذا صح القول فهو مذهبي، دراسة وتحقيق علي نايف بقاعي، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٣ م، دار البشائر الإسلامية.

١٣٩ ـ **السخاوي**: محمد بن عبدالرحمن، فتح المغيث شرح ألفية الحديث للعراقي، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م، دار الكتب العلمية.

١٤٠ ـ **السخاوي**: محمد بن عبدالرحمان، المقاصد الحسنة، تحقيق محمد عثمان الخيث، الطبعة الأولى ١٩٨٥، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٤١ ـ **السرخسي**: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، بدون تاريخ طبع، دار المعرفة بيروت، لبنان.

١٤٢ ـ **السرخسي**: شمس الدين، المبسوط، طبعة ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

١٤٣ ـ **ابن سعد**: محمد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، تحقيق محمد عطا، طبعة ١٤١٠هـ/١٩٩٠ م، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

١٤٤ ـ **ابن السكيت**: إصلاح المنطق، تحقيق أحمد محمد شاكر، وعبدالسلام هارون، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة.

١٤٥ ـ **السليماني**، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، دار الغرب الإسلامي.

١٤٦ ـ **السمرقندي**: علاء الدين أبو بكر محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق الدكتور محمد زكي عبدالبر، الطبعة الثانية: ١٤١٨ هـ/١٩٩٧ م، مكتبة دار التراث ـ القاهرة ـ.

١٤٧ ـ **السمعاني**: أبو المظفر منصور بن محمد بن عبدالجبار، قواطع الأدلة في أصول الفقه، تحقيق الدكتور عبدالله بن حافظ بن أحمد الحكمي، الطبعة الأولى: ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م بدون دار نشر.

١٤٨ ـ **السنوسي**: محمد بن حسين الهدة التونسي، حاشية قرة العين شرح ورقات إمام الحرمين، الطبعة الرابعة ١٣٦٨ هـ، مطبعة التليلي، تونس.

١٤٩ ـ **ابن سيّده**: علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق الدكتور مراد كامل، الطبعة الأولى: ١٣٩٢ هـ/١٩٧٢ م، مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر ـ.

١٥٠ ـ **السيناوي**: حسن بن الحاج عمر بن عبدالله، الأصل الجامع في إيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، بدون تاريخ طبع، مطبعة النهضة، تونس.

١٥١ ـ **السيوطي**: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تخريج وتعليق صلاح عويضة، الطبعة الأولى ١٩٩٦، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٥٢ ـ **السيوطي**: تاريخ الخلفاء، تحقيق الدكتور رحاب خضر عكاوي، الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م، مؤسسة عزّ الدين.

١٥٣ ـ **السيوطي**: جلال الدين عبدالرحمان، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق الدكتور أحمد عمر هاشم، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م، دار الكتب العلمية بيروت لبنان.

١٥٤ ـ **السيوطي**: جلال الدين عبدالرحمان، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

ـ الشين ـ

١٥٥ ـ **ابن شاس**: جلال الدين عبدالله بن نجم، عقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، تحقيق الدكتور محمد أبو الأجفان، والأستاذ عبدالحفيظ منصور، إشراف ومراجعة الشيخ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجا، والشيخ الدكتور بكر بن عبدالله أبو زيد، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م، دار الغرب الإسلامي.

١٥٦ ـ **الشاشي**: أبو العلي، أصول الشاشي، تحقيق الشيخ خليل المسير، طبعة ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، دار الكتاب العربي، بيروت.

١٥٧ ـ **الشاطبي**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تحقيق الدكتور مصطفى النّدوي، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، دار الخاني.

١٥٨ ـ **الشاطبي**: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبدالله دراز، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

١٥٩ ـ **الشافعي**: محمد بن إدريس، الأم، طبعة ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م، دار الفكر ـ بيروت ـ.

١٦٠ ـ **الشافعي**: محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، طبعة ١٣٠٩ هـ، دار الفكر

١٦١ ـ **شاكر**: أحمد، الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث لابن كثير، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م، دار الكتب العلمية ـ بيروت.

١٦٢ ـ **الشربيني**: شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، مغنى المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق علي محمد معوض، عادل أحمد عبدالموجود، الطبعة الأولى: ١٤١٥ هـ/١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦٣ ـ **شعبان**: محمد إسماعيل، أصول الفقه، تاريخه ورجاله، الطبعة الأولى: ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م دار المريخ للنشر ـ الرياض ـ.

١٦٤ ـ **الشعراني**: عبدالوهاب، الميزان، تحقيق الدكتور عبدالرحمن عميرة، الطبعة الأولى: ١٤٠٩ هـ/ ١٩٨٩ م، عالم الكتب.

١٦٥ ـ **الشنقيطي**: محمد الخضر بن سيدي عبدالله بن مايابي الجكني، إبرام النقد لما قيل من أرجحية القبض، الطبعة الثانية: ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، دار البشائر الإسلامية.

١٦٦ ـ **الشنقيطي**: محمد الأمين، أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، بدون تاريخ، عالم الكتب، بيروت ـ لبنان.

١٦٧ ـ **الشنقيطي**: محمد الشيباني بن أحمد، تبين المسالك شرح تدريب السالك إلى أقرب المسالك، الطبعة الثانية ١٩٩٥ م، دار الغرب الإسلامي.

١٦٨ ـ **ابن الشنقيطي**: محمد بن أبي مدين، الصوارم والأسنة في الذب عن السنة، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ/١٩٨٧ م، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ.

١٦٩ ـ **الشهرستاني**: محمد بن عبدالكريم أحمد، الملل والنحل، تحقيق محمد الكيلاني، بدون تاريخ طبع، دار المعرفة، بيروت.

١٧٠ ـ **الشوكاني**: محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الطبعة الأولى: ١٤١٣ هـ/ ١٩٩٢ م، دار الكتبي، القاهرة.

١٧١ ـ **الشوكاني**: محمد بن علي، الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، تحقيق عبدالصمد اليماني، الطبعة الثانية ١٣٩٢ هـ بيروت.

١٧٢ ـ **الشوكاني**: محمد بن علي، نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطي، الطبعة الرابعة: ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م، دار الحديث ـ القاهرة ـ.

١٧٣ ـ **ابن أبي شيبة**: أبو بكر، المنصف في الأحاديث والآثار، تحقيق عبدالخالق الأفغاني، الطبعة الأولى١٩٧٩ م، دار السلفية ـ الهند ـ.

١٧٤ ـ **الشيرازي**: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق الدكتور محمد هيتو، تصوير ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م عن الطبعة الأولى ١٩٨٠ م، دار الفكر، طبعة العراق، بدون دار نشر.

١٧٥ ـ **الشيرازي**: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، طبقات الفقهاء.

١٧٦ ـ **الشيرازي**: أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ/١٩٩٥ م، دار الكلم الطيب ودار ابن كثير، دمشق ـ بيروت ـ.

١٧٧ ـ **الشيرازي**: المهذب في فقه الإمام الشافعي، تحقيق الدكتور محمد الزّحيلي، الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م، دار القلم ـ دمشق ـ والدّار الشامية ـ بيروت ـ.

ـ الصاد ـ

١٧٨ ـ **الصاعدي**: الدكتور حمد بن حمد، موازنة بين دلالة النص والقياس الأصولي، وأثر ذلك على الفروع الفقهية، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة.

١٧٩ ـ **الصاوي**: أحمد، بلغة السالك لأقرب المسالك إلى مذهب الإمام مالك، بدون تاريخ طبع، دار الفكر، بيروت ـ لبنان.

١٨٠ ـ **الصرصري**: سليمان بن عبدالقوي الطوفي الحنبلي، البلبل في أصول الفقه، الطبعة الثانية ١٤١٠ هـ، مكتبة الإمام الشافعي ـ الرياض ـ.

١٨١ ـ **ابن الصلاح**: أبو عمر وعثمان بن عبدالرحمن، مقدمة ابن الصلاح، تحقيق نور الدين عتر، الطبعة الثالثة: ١٤١٨ هـ /١٩٩٨ م، دار الفكر.

١٨٢ ـ **الصنعاني**: محمد بن إسماعيل، توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، تحقيق محي الدين عبدالحميد، طبعة ١٣٦٦ هـ، دار إحياء التراث العربي، مصر.

١٨٣ ـ **الصنعاني**: عبدالرزاق، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م، المكتب الإسلامي، بيروت.

ـ الضاد ـ

١٨٤ ـ **ابن ضويان**: إبراهيم محمد سالم، منار السبيل في شرح الدليل على مذهب الإمام أحمد، تحقيق عصام قلعه جي، ضبط ومراجعة محمد ياسر شرف، بدون تاريخ طبع، دار الحكمة، دمشق.

ـ الطاء ـ

١٨٥ ـ **ابن الطالب**: محمد يحي بن عمر المختار، إيصال السالك في أصول الإمام مالك، طبعة ١٣٤٦ هـ، المطبعة التونسية ـ تونس ـ.

١٨٦ ـ **الطبراني**: أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الأوسط، تحقيق محمود الطحان، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م، مكتبة المعارف، الرياض.

١٨٧ ـ **الطبراني**: أبو القاسم سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، تحقيق حمدي السلفي، الطبعة الثانية ١٩٨٣ م، دار إحياء التراث، بيروت.

١٨٨ ـ **الطبري**: ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد إبراهيم، بدون تاريخ، دار سويدان، بيروت ـ لبنان.

١٨٩ ـ **الطحاوي**: أبو جعفر، شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النجار، الطبعة الأولى ١٩٧٩ م، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٩٠ ـ **الطحطاوي**: أحمد، حاشية الطحطاوي على الدر المختار، طبعة ١٣٩٥ هـ/١٩٧٥ م، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان ـ.

١٩١ ـ **الطوفي**: نجم الدين، شرح مختصر الروضة، تحقيق عبدالمحسن التركي، الطبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان ـ.

ـ العين ـ

١٩٢ ـ **ابن عاشور**: محمد الطاهر، التحرير والتنوير، طبعة ١٩٨٤ م، الدار التونسية للنشر.

١٩٣ ـ **ابن عاشور**: محمد الطاهر، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح، الطبعة الأولى ١٣٤١ هـ، مطبعة النهضة ـ تونس ـ.

١٩٤ ـ **ابن عبدالبر**: أبو يوسف بن عبدالله، الاستذكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار وعلماء الأقطار فيما تضمنه الموطأ من معاني الرأي والآثار، وشرح ذلك كله بالإيجاز والاختصار، تحقيق الدكتور عبدالمعطي أمين قلعه جي، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ/١٩٩٣ م، مؤسسة الرسالة.

١٩٥ ـ **ابن عبدالبر**: أبو يوسف بن عبدالله النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تحقيق مصطفى العلوي ومحمد البكري، طبعة ١٩٨٢ م، مطبعة فضالة، المغرب.

١٩٦ ـ **ابن عبدالبر**: ابو عمر يوسف القرطبي، جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، دار الكتب الإسلامية ـ القاهرة ـ.

١٩٧ ـ **ابن عبدالبر**: أبو عمر يوسف القرطبي، الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، تحقيق الدكتور محمد الموريتاني، الطبعة الثانية ١٤٠٠: هـ/١٩٨٠ م، مكتبة الرياض ـ الرياض ـ.

١٩٨ ـ **عبدالفتاح**: سليمان، النبراس في مباحث القياس، طبعة ١٣٦١ هـ/١٩٤١ م مطبعة العلوم ـ مصر ـ.

١٩٩ ـ **عبدالكريم زيدان**: الوجيز في أصول الفقه، الطبعة الثالثة: ١٤١١ هـ/١٩٩٠ م مؤسسة الرسالة ومكتبة البشائر.

٢٠٠ ـ **ابن عبدالواحد**: كمال الدين محمد، شرح فتح القدير، بدون تاريخ، إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان ـ.

٢٠١ ـ **عبدالوهاب**: البغدادي، المعونة على مذهب عالم المدينة، تحقيق حميش عبدالحق، طبعة ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٥ م، دار الفكر بيروت ـ لبنان ـ

٢٠٢ ـ **العجلوني**: إسماعيل، كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ضبط وتصحيح محمد عبدالعزيز الخالدي، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٣ ـ **ابن عدي**: الكامل في ضعفاء الرجال، تحقيق عادل عبدالموجود وعلي معوض، الطبعة الأولى ١٩٩٧ م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٤ ـ **العراقي**: زين الدين عبدالرحيم، التبصرة والتذكرة، بدون تاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٠٥ ـ **ابن العربي**: أبو بكر بن عبدالله، أحكام القرآن، تحقيق علي محمّد البجاوي، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٢٠٦ ـ **ابن العربي**: أبو بكر بن عبدالله، القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، تحقيق الدكتور محمد عبدالله ولد كريم، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م، دار الغرب الإسلامي، بيروت ـ لبنان ـ.

٢٠٧ ـ **العطار**: حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان ـ.

٢٠٨ ـ **العطار**: حسن، حاشية العطار على جمع الجوامع، طبعة ١٣٥٨ هـ، مطبعة مصطفى محمد ـ مصر ـ.

٢٠٩ ـ **عليش**: محمد، فتح العلى المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، مطبعة مصطفى محمد، مصر.

٢١٠ ـ **ابن العماد**: أبو الفلاح عبدالحيّ، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، مركز الموسوعات العالمية، بيروت.

٢١١ ـ **عياض**: القاضي، ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق الدكتور أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، ودار مكتبة الفكر، طرابلس، طبعة ١٣٨٧ هـ/١٩٦٧ م.

٢١٢ ـ **عياض**: القاضي، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق علي محمد البجاوي، طبعة ١٩٨٤ م، دار الكتاب العربي، بيروت.

ـ الغين ـ

٢١٣ ـ **الغزالي**: أبو حامد، شفاء الغليل.

٢١٤ ـ **الغزالي**: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٥ ـ **الغزالي**: أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم أصول الفقه، تصوير عن الطبعة الأميرية ببولاق ـ مصر ـ سنة ١٣٢٤ هـ، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢١٦ ـ **الغزالي**: أبو حامد محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق الدكتور حسن هيتو، الطبعة الثانية ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م، دار الفكر، دمشق.

٢١٧ ـ **الغماري**: جمال الدين أبي اليسر عبدالعزيز الصديق، إتحاف ذوي الهمم العالية في شرح العشماوية، الطبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ/١٩٨٨ م، دار البشائر الاسلامية، بيروت.

ـ الفاء ـ

٢١٨ ـ **ابن فارس**: أبو الحسين أحمد بن زكريا، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، الطبعة الأولى ١٤٠٤ هـ/١٩٨٤ م، مؤسسة الرسالة.

٢١٩ ـ **ابن فارس**: أبو الحسين أحمد بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق عبدالسلام هارون، بدون تاريخ طبع، دار الفكر.

٢٢٠ ـ **الفتني**: محمد طاهر، تذكرة الموضوعات، طبعة ١٣٤٢ هـ، بيروت: أمين حج، ودمشق: عبدالوكيل.

٢٢١ ـ **الفرّاء**: أبو يعلى محمد بن الحسن البغدادي الحنبلي، العدة في أصول الفقه، تحقيق الدكتور أحمد بن علي المباركي، الطبعة الأولى: ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م، بدون دار نشر.

٢٢٢ ـ **الفراهيدي**: خليل أحمد، ترتيب كتب العين، تحقيق الدكتور مهدي الخوارزمي والدكتور إبراهيم السامرائي، تصحيح الأستاذ أسعد الطيب، الطبعة الأولى ١٤١٤ هـ مطبعة باقرى ـ قم.

٢٢٣ ـ **ابن فرحون**: برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، دار الكتب العلمية، بيروت ـ لبنان.

٢٢٤ ـ **ابن فرحون**: برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، تحقيق مأمون بن محي الدين الحبان، الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ/١٩٩٦ م، دار الكتب العلمية بيروت.

٢٢٥ ـ **ابن فرحون**: برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، كشف النقاب الحاجب لمصطلح ابن الحاجب، تحقيق حمزة أبو فارس، والدكتور عبدالسلام الشريف، الطبعة الأولى ١٩٩٠ م. دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ.

٢٢٦ ـ **ابن الفرضي**: أبو الوليد الأسدي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق الدكتورة روحية عبدالرحمان الوسيفي، الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م، دار الكتب العلمية بيروت.

ـ القاف ـ

٢٢٧ ـ **القاري**: الملا علي، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، تحقيق محمد الصباغ، الطبعة الثانية ١٩٨٦ م، المكتب الإسلامي، بيروت.

٢٢٨ ـ **القاري**: علي بن سلطان محمد الهروي، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر، تحقيق محمد نزار تميم، وهيثم نزار تميم، تقديم الشيخ عبدالفتاح أبو غدة، بدون تاريخ طبع، دار الأرقم، بيروت ـ لبنان ـ.

٢٢٩ ـ **القاري**: الملا علي، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، تحقيق صدقي محمد جميل العطار، الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م، دار الفكر، بيروت.

٢٣٠ ـ **ابن قدامة**: أبو محمد موفق الدين عبدالله المقدسي، الكافي، تحقيق سعيد محمد اللّحام، طبعة ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م، دار الفكر.

٢٣١ ـ **ابن قدامة**: أبو محمد موفق الدين عبدالله المقدسي، المغني، تحقيق الدكتور محمد شرف الدين خطاب والدكتور السيد محمد السيّد، والأستاذ سيّد إبراهيم مخلوف، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، دار الحديث القاهرة.

٢٣٢ ـ **القرافي**: شهاب الدين، شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، طبعة ١٤١٤/١٩٩٣، المكتبة الأزهرية للتراث.

٢٣٣ ـ **القرافي**: شهاب الدين، الفروق، بدون تاريخ طبع، عالم الكتب.

٢٣٤ ـ **القرافي**: شهاب الدين، نفائس الأصول في شرح المحصول، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبدالموجود، والشيخ علي محمد معوض، الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ/١٩٩٥ م، مكتبة نزار مصطفى الباز.

٢٣٥ ـ **القرطبي**: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي.

٢٣٦ ـ **القرطبي**: محمد بن أحمد الأنصاري، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق عرفات العشا، طبعة ١٤١٥ هـ/١٩٩٥ م دار الفكر.

٢٣٧ ـ **ابن القصار**: أبو الحسين علي بن عمر، المقدمة في الأصول، قراءة وتعليق محمد بن الحسين

٢٣٨ ـ **ابن قيم الجوزية**: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق وتعليق محمد محي الدين عبدالحميد، بدون تاريخ طبع.

٢٣٩ ـ **ابن قيم الجوزية**: شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر، الطرق الحكمية، تحقيق بشير محمد عيون، الطبعة الأولى ١٤١٠ هـ/١٩٨٩ م، مكتبة دار البيان، بيروت ـ لبنان.

ـ الكاف ـ

٢٤٠ ـ **الكساني**: علاء الدين أبو بكر بن سعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، تحقيق محمد درويش، الطبعة الأولى: ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان.

٢٤١ ـ **ابن كثير**: إسماعيل القرشي، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت ـ لبنان، بدون تاريخ طبع.

٢٤٢ ـ **الكردري**: مناقب أبي حنيفة، طبعة ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، دار الكتاب العربي بيروت.

٢٤٣ ـ **الكشناوي**: أبو بكر بن حسن، أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك، الطبعة الثانية، دار الفكر بيروت.

٢٤٤ ـ **الكفوي**: أبو البقاء أيوب بن موسى الحسين، الكليات، تحقيق الدكتور عدنان درويش ومحمد المصري، الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ/١٩٩٢ م، مؤسسة الرسالة بيروت.

٢٤٥ ـ **الكلوذاني**: محفوظ بن أحمد بن حسن أبو الخطاب الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق الدكتور محمد بن علي بن إبراهيم، الطبعة الأولى: ١٤٠٦ هـ/١٩٨٥ م، دار المدني للطباعة والنشر، جدة.

٢٤٦ ـ **الكنكوهي**: محمد فيض الحسن، عمدة الحواشي، طبعة ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، دار الكتاب العربي.

ـ اللام ـ

٢٤٧ ـ **اللخمي**: خضر محمد، الثمرات في الورقات، نشر وتوزيع مكتبتي الغزالي وابن الفارض، حماه ـ سورية ـ.

٢٤٨ ـ **ابن اللحام**: أبو الحسن علاء الدين، القواعد والفوائد الأصولية وما يتعلق بها من الأحكام الفرعية، تحقيق محمد حامد الفقيه، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ.

ـ الميم ـ

٢٤٩ ـ **ابن ماجه**: سنن ابن ماجه، تحقيق الشيخ خليل مأمون، الطبعة الأولى ١٩٩٦ م، دار المعرفة، بيروت.

٢٥٠ ـ **مالك**: ابن أنس، الموطأ، تعليق وتخريج محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة ١٩٨٥ م، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٢٥١ ـ **المامي**: محمد المختار محمد، المذهب المالكي، طبعة ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣ م، رسالة ماجستير.

٢٥٢ ـ **المحلي**: جلال الدين، شرح المحلي على منهاج الطالبين للنووي، تحقيق طه عبدالرؤوف سعد، بدون تاريخ طبع، المكتبة التوفيقية، ـ مصر ـ.

٢٥٣ ـ **محمد رياض**: أصول الفتوى والقضاء في المذهب المالكي، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ/ ١٩٩٦ م، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

٢٥٤ ـ **محمود سعيد**: مباحث التخصيص عند الأصوليين والنحاة، طبعة ١٩٨٨ م، منشأة المعارف الإسكندرية.

٢٥٥ ـ **مخلوف**: محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، بدون تاريخ طبع، دار الفكر.

٢٥٦ ـ **مراد شكري**: تحقيق الوصول إلى علم الأصول، شرح المحققة النووية، الطبعة الأولى: ١٤١٢ هـ/١٩٩١ م، دار الحسين للنشر والتوزيع، عمان ـ الأردن ـ.

٢٥٧ ـ **المراغي**: الفتح المبين في طبقات الأصوليين، الطبعة الثانية ١٣٩٤ هـ/١٩٧٤ م، بدون دار نشر.

٢٥٨ ـ **المرغيناني**: برهان الدين أبو الحسن، الهداية شرح بداية المبتدي، الطبعة الأخيرة، المكتبة الإسلامية.

٢٥٩ ـ **المزني**: الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، تحقيق الشيخ علي محمد معوّض، الشيخ عادل.

٢٦٠ ـ **أحمد عبدالموجود**، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ/١٩٩٤ م، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ.

٢٦١ ـ **مسلم**: بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، طبعة ١٩٧٢ م، دار إحياء التراث، بيروت.

٢٦٢ ـ **المشاط**: حسن، الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، دراسة وتحقيق الدكتور عبدالوهاب بن إبراهيم أبو سليمان، الطبعة الثانية: ١٤١١ هـ/١٩٩٠ م دار الغرب الإسلامي.

٢٦٣ ـ **المطيعي**: بخيت، حاشية سلم الوصول لشرح نهاية السول، بدون تاريخ طبع.
٢٦٤ ـ **المقري**: الكليات الفقهية، تحقيق محمد بن الهادي أبو الأجفان، طبعة ١٩٩٧ م دار العربية للكتابة.
٢٦٥ ـ **المقري**: جمال الدين أبو عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر، منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، الطبعة الأولى: ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م، دار الكتب العلمية بيروت.
٢٦٦ ـ **المكي**: أحمد، مناقب أبي حنيفة، طبعة ١٤٠١ هـ/١٩٨١ م، دار الكتاب العربي بيروت.
٢٦٧ ـ **ابن منظور**: جمال الدين، لسان العرب، تصحيح أمين محمد عبدالوهاب، محمد الصادق العبيدي، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ/١٩٨٥م دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت ـ لبنان ـ
٢٦٨ ـ **منون**: عيسى، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، إدارة الطباعة المنيرية، دمشق.
٢٦٩ ـ **منون**: عيسى، نبراس العقول في تحقيق القياس عند علماء الأصول، دار العدالة.

ـ النون ـ

٢٧٠ ـ **ابن ناجي**: شرح على الرسالة، طبعة ١٤٠٢ هـ/١٩٨٢ م، دار الفكر.
٢٧١ ـ **ابن النجار**: محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، الطبعة الأولى: ١٤٠٨ هـ/١٩٨٧ م، دار الفكر.
٢٧٢ ـ **ابن نجيم**: زين الدين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، تحقيق محمد مطيع الحافظ، الطبعة الأولى: ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣ م، دار الفكر.
٢٧٣ ـ **ابن نجيم**: زين الدين بن إبراهيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، الطبعة الثالثة: ١٤١٣ هـ/١٩٩٣ م، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان ـ.
٢٧٤ ـ **ابن نجيم**: زين الدين بن إبراهيم، فتح الغفار بشرح المنار، المعروف بمشكاة الأنوار في أصول المنار، الطبعة الأولى: ١٣٥٥ هـ/١٩٣٦ م، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر.
٢٧٥ ـ **الندوي**: علي أحمد، القواعد الفقهية، الطبعة الأولى: ١٤٠٦ هـ/١٩٨٦ م، دار القلم.

٢٧٦ ـ **النسائي**: أبو عبدالرحمان أحمد بن شعيب، سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، تحقيق مكتب التراث الإسلامي، الطبعة الثانية ١٩٩٢ م، دار المعرفة، بيروت.

٢٧٧ ـ **النسفي**: أبو بركات عبدالله، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، بدون تاريخ طبع، دار الفكر.

٢٧٨ ـ **نظام وجماعة من علماء الهند**: الفتاوي الهندية، الطبعة الثالثة: ١٤٠٠ هـ/١٩٨٠ م، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان ـ.

٢٧٩ ـ **النووي**: يحي بن شرف الدين، روضة الطالبين وعمدة المفتين، إشراف: زهير الشاويش، الطبعة الثانية: ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥ م المكتب الإسلامي، بيروت ـ لبنان ـ.

٢٨٠ ـ **النووي**: يحي بن شرف الدين، المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، بدون تاريخ طبع، مكتبة الإرشاد، جدة ـ السعودية ـ.

٢٨١ ـ **النيسابوري**: أبو بكر محمد بن إبراهيم المنذر، الإقناع، تحقيق الدكتور عبدالله الجبرين، الطبعة الأولى ١٤٠٨ هـ، والطبعة الثانية ١٤١٤ هـ، مكتبة الرشيد ـ الرياض.

٢٨٢ ـ **النيسابوري**: أبو عبدالله الحاكم، المستدرك على الصحيحين، إشراف يوسف المرعشلي، دار المعرفة، بيروت.

ـ الهاء ـ

٢٨٣ ـ **هرموش**: محمد مصطفى عبود: غاية المأمول في توضيح الفروع للأصول، الطبعة الأولى: ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٤ م، مكتب البحوث الثقافية، طرابلس لبنان.

٢٨٤ ـ **ابن الهمام**: الكمال، التقرير والتحبير، الطبعة الثالثة ١٤٠٣ هـ/١٩٨٣م، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٨٥ ـ **الهيثمي**: شهاب الدين ابن حجر، تحفة المحتاج بشرح المنهاج، تحقيق محمد الخالدي، الطبعة الأولى: ١٤١٦ هـ/١٩٩٦ م، دار الكتب العلمية بيروت ـ لبنان.

٢٨٦ ـ **الهيثمي**: الحافظ نور الدين، كشف الأستار عن زوائد البزار، الطبعة الأولى ١٩٨٤ م، تحقيق: حبيب الرحمان الأعظمي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٢٨٧ ـ **الهيثمي**: الحافظ نور الدين، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق عبدالله الدرور، طبعة ١٩٩٢، شعيب الأرناؤوط، ومحمد رضوان العرقسوسي، الطبعة الأولى ١٩٩٣ م، مؤسسة الرسالة، بيروت ـ لبنان.

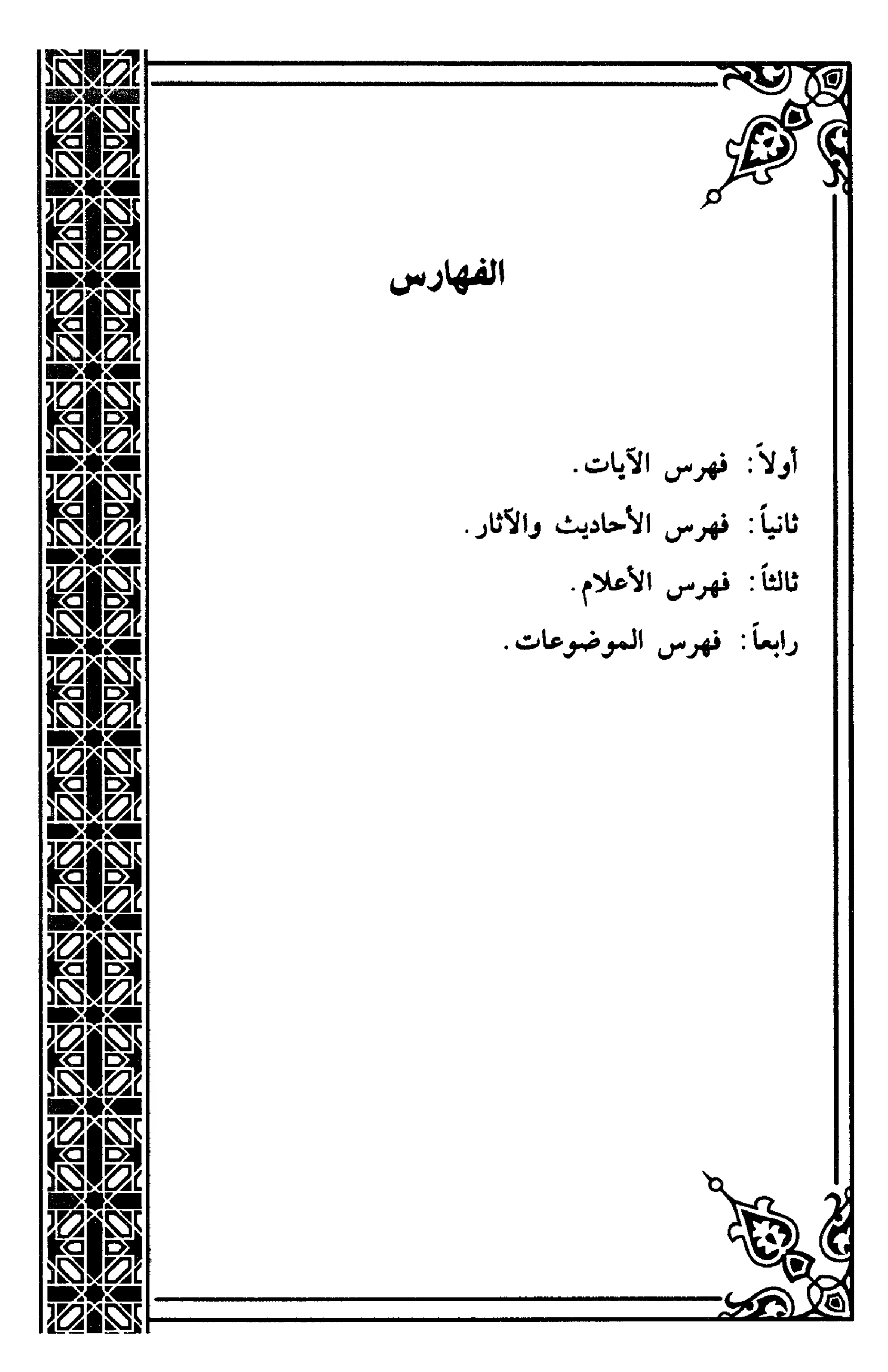
٢٨٨ ـ **هيتو**: محمد، الوجيز في أصول التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة: ١٤١٠ هـ/١٩٩٠ م، مؤسسة الرسالة.

ـ الواو ـ

٢٨٩ ـ **الونشريسي**: أحمد بن يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي علماء إفريقيا والأندلس والمغرب، أخرجه جماعة من الفقهاء بإشراف الدكتور محمد حجي، دار الغرب الإسلامي.

ـ الياء ـ

٢٩٠ ـ **ابن يوسف الجابردي**: أحمد بن حسن، السراج الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق الدكتور أكرم بن محمد بن حسن أوزيقان، الطبعة الثانية: ١٤١٨ هـ/١٩٩٨ م، دار المعارج الدولية للنشر.



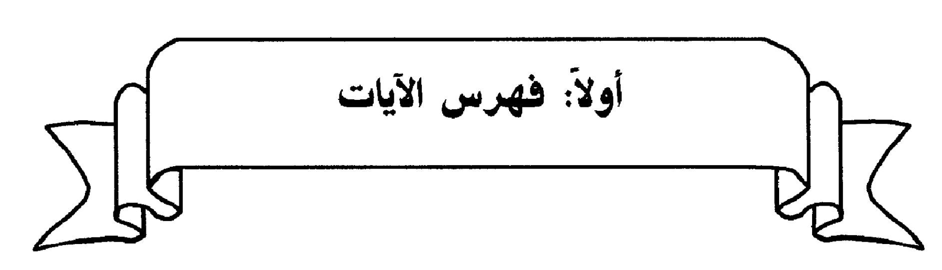
الفهارس

أولاً: فهرس الآيات.

ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار.

ثالثاً: فهرس الأعلام.

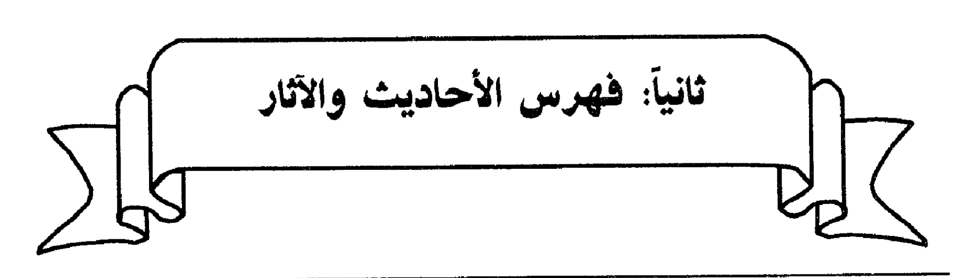
رابعاً: فهرس الموضوعات.



أولاً: فهرس الآيات

السورة	نص الآيات	رقمها	مكان ورودها
المائدة	﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾ . . .	٤	١٧٠ـ٢٥٣ـ٣٧٥
المائدة	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ . . .	٦	٤٥٧
المائدة	﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ . . .	٣٨	٢٠٧ـ٤٦٣
المائدة	﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ﴾ . . .	٤٥	٥٨٠
المائدة	﴿وَأَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ . . .	٤٩	٩٢
المائدة	﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ﴾ . . .	٨٩	١٣٦ـ١٤٦
المائدة	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾ . . .	٩٠	٢٠٧
المائدة	﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾	٩١	١١٧
المائدة	﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ﴾ . . .	٩٥	٧٥
الأنعام	﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ . . .	٣٨	٩١ـ١٠٠ـ١١٠
الأنعام	﴿وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾	٥٩٣	٣١٤
الأنعام	﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾	١٠٣	١٦٦
الأنعام	﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ . . .	١٠٨	٢٢٧
الأنعام	﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾	١١٩	٩١
الأنعام	﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ . . .	١٢١	١٧٤
الأنعام	﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ جَنَّاتٍ مَعْرُوشَاتٍ﴾ . . .	١٤١	١٨٥
الأنعام	﴿وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ . . .	١٤١	٥١٩
الأنعام	﴿قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ . . .	١٤٤	٢٨٧
الأعراف	﴿وَاسْأَلْهُمْ عَنِ الْقَرْيَةِ﴾ . . .	١٦٣	٢٣٢
الأنفال	﴿وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا﴾ . . .	٤٦	١٠٤
التوبة	﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ . . .	١٠٣	٥١٧
التوبة	﴿فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا﴾ . . .	١٠٨	١٦٥
التوبة	﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ﴾ . . .	١٢٢	٣٤
يونس	﴿وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا﴾ . . .	٣٦	٩٣
يوسف	﴿إِنَّ لَهُ أَبًا شَيْخًا كَبِيرًا﴾ . . .	٧٨	٢٨٩
يوسف	﴿وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ﴾ . . .	١٠٤	٥٦٩
يوسف	﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾ . . .	١١١	٩٨

السورة	نص الآيات	رقمها	مكان ورودها
إبراهيم	﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ﴾ . . .	١	١٤٢
إبراهيم	﴿إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ﴾	١١	٩٣
النحل	﴿وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا﴾ . . .	٨	١٧١ ـ ٥٤٥
النحل	﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ . . .	٤٤	٩١
النحل	﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِي الْأَنْعَامِ لَعِبْرَةً﴾ . . .	٦٦	٩٨
النحل	﴿وَمِن ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ﴾ . . .	٦٧	٥٤٨
النحل	﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ . . .	٧٤	٩٢
النحل	﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ . . .	٨٩	٩١ ـ ١١٠
النحل	﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ﴾ . . .	١١٦	٩٣
النحل	﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِ﴾ . . .	١٢٦	٥٧٥
الإسراء	﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ . . .	١٥	٢٨٤
الإسراء	﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَا أُفٍّ﴾ . . .	٢٣	١٠٨ ـ ١٥٢
الإسراء	﴿وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ﴾ . . .	٣٣	٢٠٨
الإسراء	﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا﴾ . . .	٣٣	٥٨٠
الإسراء	﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ . . .	٣٦	٤٤ ـ ٥١ ـ ٩٢
الإسراء	﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ﴾ . . .	٣٦	٤٢١
الإسراء	﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾	٧٨	١٤٢
الكهف	﴿لَّقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نُّكْرًا﴾ . . .	٧٤	٢٤٣
الحج	﴿وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُم مِّن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ . . .	٣٦	٣٢٨ ـ ٥٤٣
الحج	﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ . . .	٧٨	١٦٦ ـ ٢٤٢ ـ ٣٦٢
المؤمنون	﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا﴾ . . .	١١٥ ـ ١١٦	٣٥
النور	﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ . . .	٢	١٤٩ ـ ١٦٧
النور	﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ﴾ . . .	٤	٢٠٧
النور	﴿وَأَنكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنكُمْ﴾ . . .	٣٢	٣٧٤
النور	﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾	٦٣	٤١ ـ ٣٤٢
الفرقان	﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾	٦٧	١١٨
الأحزاب	﴿لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ﴾ . . .	٣٧	١١٧



ثانياً: فهرس الأحاديث والآثار

نص الحديث	مكان وروده

- أ -

نص الحديث	مكان وروده
إذا شك أحدكم في صلاته...	٤٩١
إذا قاء أحدكم في صلاته...	٣٠١ ـ ٣١٨
إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم...	١١٣ ـ ١٦٩ ـ ٣٠١
أرى أن يحدّ حدّ المفتري...	٨٣
أرأيت لو كان على أبيك دين...	١٤٤ ـ ١٧٠
أرأيت لو وضعها في حرام...	٧٦ ـ ١٥٣
أربع لا يؤخذ عليهن أجر...	٤٧٤
استأذنّ أزواج الرسول ﷺ....	٥٣٤
أصابتنا مجاعة ليالي خيبر...	٣٣٠
الأصابع كلها سواء...	٤٢٧
أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم...	١٩٣
اغسلنها ثلاثاً، أو خمساً...	٥١٤
اغسلوه بماء وسدر...	٨٠
أفرغي الماء على رأسك....	٤٥٨
أقل ما يكون الحيض للجارية الثيب...	٤٦٧
أكرموا الإبل فإنّ...	٣٢٨ ـ ٥٤٣
أكل رسول الله ﷺ كتف شاة...	٣٨٤
ألا وإنّ دماءكم وأموالكم...	٢٨٢
ألك من إبل...	٧٧ ـ ١٠٠
أمرت أن أقاتل الناس...	٢٢٠
أمطه عنك...	٤٥٠
امكثي في بيتك...	٣٧
أنا أمان لأصحابي...	١٩٤
إنّ أحق ما أخذتم عليه...	٥٦٨
إن أخذتها أخذت قوسا...	٥٦٨
إنّ الإسلام ليأرز إلى المدينة...	١٧٧
أنّ امرأة من خثعم قالت لرسول الله ﷺ....	٧٧ ـ ١٠٠

نص الحديث	مكان وروده
إن الله فرض فرائض فلا تضيّعوها...	٩٦
إنّ الله لا يقبض العلم انتزاعاً...	٩٥
إن الله هو المسعر القابض...	٢٢٣ ـ ٢٧٩
إنّ الله وتر يحب الوتر...	٥٠١
إنّما أحدكم بالظاهر...	٢٧٢
إنما الأعمال بالنّيات...	١٣٤
إنّما جعل الإذن من أجل البصر...	٧٨
إنّما الطلاق لمن أخذ بالساق...	١٤٠
إنما كان يجزئك...	٤٥٢
إنّما هو رزق ساقه الله...	٣٦٩
إنّما يغسل الثوب من المني...	٤٥١
إنّما يكفيك أن تضرب بيديك...	٤٦٢
إنّما يلبس الحرير في الدنيا...	٩٤
إنما يلبس هذا من لا خلاق له...	٩٤
إن المدينة تنفي خبثها...	١٧٦
إنّ الميّت ليعذب ببكاء أهله عليه...	٤٥ ـ ١٦٥
أنّ النبي ﷺ أخذ الجزية...	٣٧
أنّ النبي ﷺ انصرف من اثنين...	٤٤
أنّ النبي ﷺ بعث سرية...	٥٦٧
أنّ النبي ﷺ ترك الاعتكاف...	٥٣٥
أنّ النبي ﷺ توضأ ومسح...	٢٤٩
أنّ النبي ﷺ رفع يديه...	٢٤٠
أنّ النبي ﷺ قال لمعاذ...	٢٦٣ ـ ٣٠٦
أنّ النبي ﷺ لم يجعل لفاطمة...	٣٢٣
إنها من الطوافين عليكم والطوافات...	١٤٣ ـ ٢٩٠
إنّ هذا الدين متين فأوغل...	٢٨٨
أنه سئل عن الحياض...	٤٤٦

نص الحديث	مكان وروده
أوتروا يا أهل القرآن...	٥٠٣
أي أرض تقلني وأي سماء تظلني...	٩٧
إياكم وأصحاب الرأي...	٩٧
أيلزمنا الوضوء من حمل...	٣٨٠
أيما امرأة أنكحها وليّان...	٢٨٠
أيما امرأة نكحت نفسها...	١٦٤
أيما إهاب قد دبغ...	٢٤٨
أينقص الرّطب إذا يبس؟...	٧٩
أيها الناس فرض الله عليكم الحج...	٩٦

ـ ب ـ

البائع والمبتاع بالخيار...	٥٥٧
بئس ما جزيتها...	٥٤١
بعثت بجوامع الكلم...	٤١٢
البكر بالبكر جلد مائة...	٢٨٣
بلوا الشعر وأنقوا البشرة...	٤٥٨
البينة على المدّعي واليمين...	١٦٨
بينما الناس بقباء...	٣٨

ـ ت ـ

تجلى جبريل على النبي ﷺ...	٥٤٣
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم...	٤٨٢
تراءا الناس الهلال...	٥٢٢
تشهد أن لا إله إلا الله...	٥٢٢
تعمل هذه الأمة برهة بالكتاب...	٩٥
تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة...	٩٥
تلك امرأة فتنت العالم...	٤٠٨

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- د -

- ذ -

- ر -

- ز -

- س -

- ش -

- ص -

- ض -

- ط -

- ع -

- ف -

- ق -

- ك -

ـ ل ـ

ـ م ـ

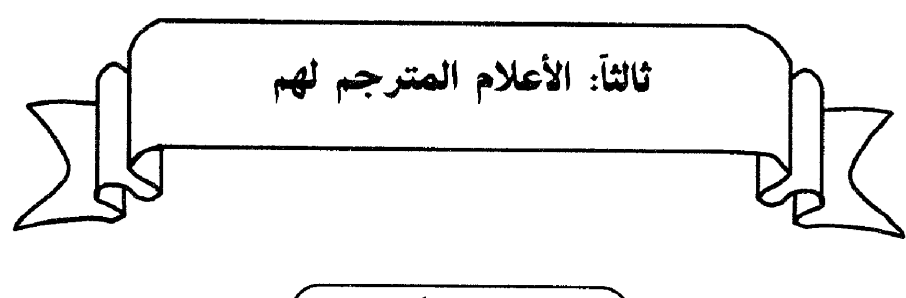
- ن -

- هـ -

- و -

نص الحديث	مكان وروده

- ي -



ـ حرف الألف ـ

أبان بن عثمان:

هو أبان بن عفان الأموي، أبو سعيد، ويقال: أبو عبدالله، روى عن أبيه، وزيد بن ثابت، وأسامة بن زيد، وعنه ابنه عبدالرحمٰن، مات سنة ١٠٥ على الأصح.

انظر: [تهذيب التهذيب: ابن حجر، ٨٤/١].

إبراهيم النخعي:

هو إبراهيم بن زيد النخعي، أبو عمران، من أكابر التابعين صلاحاً وصدق رواية، وحفظاً للحديث، وُلِدَ سنة ٤٦هـ، مات سنة ٩٦هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ابن حجر، ١٥٥/١، الأعلام: الزركلي، ٨٠/١].

الأبي:

هو محمد بن خليفة بن عمر الأبي الوشتاني المالكي، عالم بالحديث، من أهل تونس. من مؤلفاته: إكمال المعلم، وشرح المدونة، مات بتونس سنة ٨٢٧هـ.

انظر: [الأعلام: الزركلي، ١١٥/٦].

الأبياري:

هو علي بن إسماعيل بن علي بن عطية الأبياري، فقيه مالكي محدّث. من مؤلفاته: شرح البرهان لإمام الحرمين في أصول الفقه، وُلِدَ سنة ٥٥٧هـ، وتوفي سنة ٦١٨هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: مخلوف، ١٦٦، والديباج المذهب: ابن فرحون، ٣٠٦].

أحمد بن حنبل:

هو الإمام أحمد بن حنبل، أبو عبدالله الشيباني الوائلي، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة، وُلِدَ سنة ١٦٤هـ، ونشأ منكباً على طلب العلم، من مصنفاته: المسند، والناسخ والمنسوخ، فضائل الصحابة.

انظر: [الأعلام: الزركلي، ٢٠٣/١].

أسامة بن زيد:

هو أسامة بن زيد بن حارثة بن شراحيل الكلبي، أبو محمد، حبّ رسول الله ﷺ، أمّره النبي الكريم على جيش فيه أبو بكر وعمر، وزوّجه فاطمة بنت قيس، وُلِدَ سنة ٨ق.هـ بمكة، ومات بالجرف سنة ٥٨ أو ٥٩هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ابن حجر، ١٨٢/١، وأسد الغابة: ابن الأثير، ٧٥/١].

إسحاق بن راهويه:

هو إسحاق بن إبراهيم بن مخلد الحنظلي المروزي، أبو يعقوب بن راهوي، وُلِدَ سنة ١٦١هـ، عالم خراسان في عصره، وهو أحد كبار الحفاظ، له تصانيف عديدة منها: المسند. توفي سنة ٢٣٨هـ.

انظر: [الأعلام: الزركلي، ٢٩٢/١].

أسماء بنت أبي بكر:

هي أسماء بنت أبي بكر الصّديق، زوج الزبير بن العوام، روت عن النبي ﷺ، وكانت تسمى: ذات النطاقين. ماتت بمكة سنة ٧٣هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ابن حجر، ٤٢٦/١٢].

إسماعيل بن عياش:

هو إسماعيل بن عياش بن سليم العنسي، أبو عتبة، عالم الشام ومحدّثها في عصره، وُلِدَ سنة ١٠٦هـ، وتوفي سنة ١٨٢هـ.

انظر: [الأعلام: الزركلي، ٣٢٠/١].

الإسماعيلي:

هو محمد بن إسماعيل بن مهران النيسابوري، أبو بكر، المعروف بالإسماعيلي، من حفاظ الحديث، ثقة، جمع حديث الزهري، وحديث مالك، وتوفي سنة ٢٩٥هـ.

انظر: [الأعلام: الزركلي، ٣٥/٦، وشذرات الذهب: ابن العماد، ٢٢١/٢].

الأسنوي:

هو عبدالرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن إبراهيم الأسنوي الشافعي، الفقيه الأصولي النحوي المتكلم، وُلِدَ سنة ٧٠٤هـ، من مصنفاته: الأشباه والنظائر، ونهاية السول في شرح منهاج الأصول، وتوفي سنة ٧٧٢هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٢١/٢، والأعلام: ٣٤٤/٣].

الأسود:

هو الأسود بن يزيد النخعي الكوفي، الفقيه العابد، كان عالم الكوفة في عصره، وتوفي سنة ٧٥هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٨٢/١، والأعلام: ٣٣٠/١].

أشهب:

هو أشهب بن عبدالعزيز بن داود بن إبراهيم، أبو عمر القيسي العامري، فقيه الديار المصرية في عصره، وُلِدَ سنة ١٤٥هـ. كان صاحب الإمام مالك. توفي سنة ٢٠٤هـ.

انظر: [الديباج المذهب: ابن فرحون، ١٦٢، والأعلام: ٣٣٣/١].

أشيم الضبابي:

صحابي، قتل في عهد النبي ﷺ، فأمر الضحاك بن سفيان أن يورث امرأته من ديته.

انظر: [الإصابة في تمييز الصحابة: ابن حجر، ٦٧/١].

أصبغ:

هو أبو عبدالله أصبغ بن الفرج بن سعيد بن نافع، مولى عبدالعزيز بن مروان. من مؤلفاته: كتاب الأصول. توفي سنة ٢٢٥هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣١٥/١، ٣١٦، والديباج: ٩٧].

الأصم:

هو محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان الأموي بالولاء، محدّث من أهل نيسابور. توفي سنة ٨٤٦هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣٧٣/٢، والأعلام: ١٤٥/٧].

الأصمعي:

هو عبدالله بن قُرَيب بن علي بن أصمع الباهلي، أبو سعيد الأصمعي، راوية العرب، وأحد أئمة العلم باللغة والشعر والبلدان، كان مولده سنة ١٢٢هـ، وتصانيفه كثيرة منها: الإبل والأضداد، وخلق الإنسان. توفي سنة ٢١٦هـ.

انظر: [الأعلام: ١٦٢/٤].

الأعمش:

هو سليمان بن مهران، أبو محمد المعروف بالأعمش، الكوفي، كان عالماً فاضلاً، ثقة، وُلِدَ سنة ٦١هـ، وتوفي سنة ١٩٨هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٢٠/١، والأعلام: ١٣٥/٣].

الآمدي:

هو علي بن أبي علي محمد بن سالم الثغلبي، الفقيه الأصولي، الملقب بسيف الدين، المكنى بأبي الحسن، وُلِدَ سنة ٥٥١هـ بآمد. نشأ الآمدي حنبلياً ثم تمذهب بمذهب الشافعي، وتفنن في علم النظر وأحكام أصول الفقه. من مؤلفاته: الإحكام في أصول الأحكام. توفي سنة ٦٣١هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ١٠١/٥، والأعلام: ٣٣٢/٤].

أم سلمة:

هي أم سلمة زوج النبي ﷺ وهي هند بنت أبي أمية، المعروف بزاد الراكب، واسمه حذيفة. توفيت سنة ٦٠، وقيل: سنة ٥٩.

انظر: [الإصابة: ٤٣٩/٤].

أم عطية:

هي نسيبة بنت كعب، ويقال: بنت الحارث، أم عطية الأنصارية، روت عن النبي ﷺ وعن عمر، وعنها أنس بن مالك وحفصة. كانت تغزو مع رسول الله ﷺ وتداوي الجرحى.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٨٢/١٢].

أنس بن مالك:

هو أبو حمزة أنس بن مالك بن النضر الأنصاري، النجاري الصحابي رضي الله عنه خادم رسول الله ﷺ يكنّى أبا حمزة، توفي وسنه ينوف على المائة، وكان من أكثر الناس مالاً. توفي سنة ٩٣هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٤٤].

الأوزاعي:

هو عبدالرحمٰن بن عمر يُحْمِد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو، إمام الديار الشامية في الفقه والزهد. وأحد الكتاب المسترسلين، وُلِدَ سنة ٨٨هـ، له كتاب السنن في الفقه والمسائل. توفي سنة ١٥٧هـ.

انظر: [الأعلام: ٣٢٠/٣].

إياس بن عبد:

هو إياس بن عبد المزني، له صحبة، كنيته: أبو عوف، روى عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الماء. وأخرج له الأربعة.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٤١/١].

ـ حرف الباء ـ

الباجي:

هو سليمان بن خلف بن سعد بن وارث، التجيبي، الأندلسي، المالكي الباجي، وُلِدَ ببطليوس سنة ٤٠٣هـ، ولي القضاء ببعض بلاد الأندلس. من مؤلفاته: إحكام الفصول في أحكام الأصول وكتاب الحدود. توفي سنة ٤٧٤هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١٢٠، ١٢١، والأعلام: ١٢٥/٣].

الباقلاني:

هو محمد بن الطيب بن جعفر بن القاسم، المعروف بالباقلاني البصري، المالكي الفقيه، وكنيته: أبو بكر، انتهت إليه رئاسة المالكيين بالعراق في عصره. من مؤلفاته: شرح الإبانة، وشرح اللمع. توفي سنة ٤٠٣هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ١٦٨/٣، وشجرة النور الزكية: ٩٢].

البخاري:

هو محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي، وُلِدَ في بخارى سنة ١٩٤هـ، وهو من أئمة الحديث المعروفين، صاحب الجامع الصحيح. توفي سنة ٢٥٦هـ.

انظر: [سير أعلام النبلاء: الذهبي، ٣٩٤/١٢].

بروع بنت واشق:

هي بروع بنت واشق الرواسية الكلابية أو الأشجعية، زوج هلال بن مرة، لها ذكر في حديث معقل الأشجعي وغيره وهو مخرج في السنن.

انظر: [الإصابة في تمييز الصحابة: ٢٤٤/٤].

بشر بن محمد:

هو بشر بن محمد السختياني، أبو محمد المروزي، روى عن ابن المبارك، وعنه البخاري، وأحمد بن سيار، وذكره ابن حبان في الثقات.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٠١/١].

بكير بن الأشج:

هو بكير بن عبدالله بن الأشج القرشي، مولاهم، ويقال: مولى أشجع أبو عبدالله، ويقال: أبو يوسف المدني، نزيل مصر، وذكره ابن حبان في الثقات.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٠/٤٣٣].

بلال:

هو بلال بن رباح الحبشي، أبو عبدالله، مؤذن رسول الله ﷺ وخازنه على بيت ماله، أحد السابقين للإسلام، وشهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ. توفي سنة ٢٠هـ.

انظر: [الأعلام: ٢/٧٣].

البوطي:

هو يوسف بن يحيى المصري الشافعي المكنى بأبي يعقوب أخذ عن الشافعي الفقه والحديث وسمع من عبدالله بن وهب. من مؤلفاته: المختصر الكبير، والمختصر الصغير. توفي ببغداد سنة ٢٣١هـ.

انظر: [طبقات السبكي: ١/٢٧٥، والأعلام: ١/٢٥٧، والفتح المبين في طبقات الأصوليين: المراغي، ١/١٤٦].

البيضاوي:

هو عبدالله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، أبو سعيد، ناصر الدين البيضاوي، قاضي، مفسر، أصولي، صاحب كتاب المنهاج المعروف. توفي سنة ٦٨٥هـ.

انظر: [طبقات السبكي: ٥/٥٩، والبداية والنهاية: ابن كثير، ١٣/٣٠٩، وأصول الفقه: تاريخ ورجاله: د.شعبان محمد إسماعيل، ٢٦٧].

البيهقي:

هو أحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر، من أئمة الحديث، وُلِدَ سنة ٣٨٤هـ، نشأ في بيهق. من مؤلفاته: السنن الكبرى. توفي سنة ٤٥٨هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣/٣٠٤].

- حرف الثاء -

ثوبان:

هو ثوبان بن بجدد، ويقال: ابن جحدر، أبو عبدالله، ويقال: أبو عبدالرحمٰن الهاشمي، مولى النبي ﷺ وروى عن جماعة من الصحابة. توفي سنة ٥٤هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢/٢٨].

ـ حرف الجيم ـ

جابر بن عبدالله:

هو جابر بن عبدالله بن عمرو بن حرام بن ثعلبة الخزرجي السلمي، أبو عبدالله، ويقال: أبو عبدالرحمٰن، روى عن النبي ﷺ، وعن أبي بكر وعمر وعلي، وروى عنه أولاده، مات سنة ٧٣هـ، وقيل: ٧٧هـ، وهو آخر من مات من الصحابة.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٧/٢، ٣٨].

الجبائي:

هو أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن سلام الجبائي، شيخ المعتزلة، وأبو شيخهم، أبي هاشم. توفي سنة ٣٠٣هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٤١/٢].

جرير بن عطية:

هو جرير بن عطية بن حذيفة الخطفي بن بدر الكلبي اليربوعي، من تميم، أشعر أهل عصره، وُلِدَ في اليمامة سنة ٢٨، عاش عمره كله يناضل شعراء زمانه، وكان هجاءاً مراً، فلم يثبت أمامه غير الفرزدق والأخطل. توفي سنة ١١٠هـ.

انظر: [الأعلام: ١٩/٢].

الجصاص:

هو أحمد بن علي الرازي، أبو بكر الجصاص، الفقيه الحنفي، من أهل الرأي، سكن ببغداد، وانتهت إليه رئاسة الحنفية، وتخرج عليه كثير من العلماء. من مؤلفاته: الفصول في الأصول، وأحكام القرآن. توفي سنة ٣٧٠هـ.

انظر: [الأعلام: ١٧١/١، والفتح المبين: ٢٠٣/١].

جعفر بن حرب:

هو جعفر بن حرب الهمداني، من أئمة المعتزلة، من أهل بغداد، وُلِدَ سنة ١٧٧هـ، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة. توفي سنة ٢٣٦هـ.

جعفر بن مبشِّر:

هو جعفر بن مبشر بن أحمد الثقفي، متكلم، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها. توفي ببغداد سنة ٢٣٤هـ.

انظر: [الأعلام: ١٢٦/٢].

جعفر الصادق:

هو جعفر بن محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين السبط الهاشمي القرشي، أبو عبدالله، الملقب بالصادق، وُلِدَ سنة ٨٠هـ، وتوفي سنة ١٤٨هـ بالمدينة.

انظر: [الأعلام: ١٢٦/٢].

الجويني:

(إمام الحرمين): هو أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله بن يوسف الجويني، نسبة إلى جوين، ناحية من نواحي نيسابور، وهو شيخ الغزالي، وُلِدَ سنة ٤١٩هـ. من مؤلفاته: البرهان في أصول الفقه. توفي سنة ٤٧٨هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ابن خلكان، ٢٨٧/١، وشذرات الذهب: ٣٥٨/٣].

ـ حرف الحاء ـ

الحارث بن عمرو:

هو الحارث بن عمرو بن أخي المغير بن شعبة الثقفي، روى عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ عن معاذ في الاجتهاد، ولا يعرف إلا بهذا وذكره العقيلي وابن الجارود في الضعفاء.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٣٢/٢].

الحازمي:

هو محمد بن موسى بن حازم، أبو بكر، زين الدين المعروف بالحازمي، من رجال الحديث، وُلِدَ سنة ٥٤٨هـ، من كتبه: الاعتبار في بيان الناسخ والمنسوخ. توفي سنة ٥٨٤هـ.

انظر: [الأعلام: ١١٧/٧].

حبيب الله:

هو محمد حبيب الله الشنقيطي، ابن الشيخ سيدي عبدالله بن الحاج إبراهيم العلوي، وُلِدَ سنة ١٢٩٥هـ. من مؤلفاته: دليل السالك إلى موطأ مالك. توفي بمصر سنة ١٣٦٣هـ.

انظر ترجمته في: [الجواهر الثمينة في بيان أدلة عالم المدينة، صفحة: ٧٣ ـ ٧٥].

الحجوي:

هو محمد بن الحسن بن العربي بن محمد يعزى بن عبدالسلام بن الحسن الحجوي الثعالبي الزينبي، وُلِدَ بفاس سنة ١٢٩١هـ. من مؤلفاته: الفكر السامي، مات بالرباط سنة ١٣٧٦هـ.

انظر: [الفكر السامي: الثعالبي، ١/١].

حذيفة بن اليمام:

هو حذيفة بن اليمان بن جابر العبسي، حليف بن عبد الأشهل، شهد أحداً، فقتل بها. روى عن النبي ﷺ وعن عمر، وأخرج له الستة.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢/١٩٣].

الحسن البصري:

هو الحسن بن يسار البصري، تابعي كان إمام أهل البصرة، وهو أحد العلماء الفقهاء الشجعان، وُلِدَ بالمدينة سنة ٢١هـ، وشب في كنف علي بن أبي طالب رضي الله عنه، له كتاب فضائل مكة، مات سنة ١١٠هـ.

انظر: [الأعلام: ٢/٢٢٦].

حفصة:

هي حفصة بنت عمر بن الخطاب العدوية، أم المؤمنين، قيل: أنها وُلِدَت قبل البعثة بخمسة أعوام، وتزوجها النبي ﷺ سنة ثلاث. روت عن النبي ﷺ وعن أبيها.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٢/٤٣٧].

حماد بن سلمة:

هو حماد بن سلمة بن دينار البصري الرَّبعي، أبو سلمة، مفتي البصرة وأحد رجال الحديث، كان حافظاً، ثقةً مؤموناً، مات سنة ١٦٧هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣/١١، والأعلام: ٢/٢٧٢].

حمل بن مالك بن النابغة:

هو حمل بن مالك بن النابغة الهذلي، يكنى: أبا نضلة، له صحبة، نزل البصرة، روى عن النبي ﷺ في قصة الجنين، روى عنه عبدالله بن عباس.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣/٣٢].

- حرف الخاء -

خارجة بن زيد:

هو خارجة بن زيد ثابت الأنصاري النجاري، أبو زيد المدني، أدرك عثمان، وروى عن أبيه وعمه يزيد، وعنه ابنه سليمان، كان أحد الفقهاء السبعة، قيل: إنه مات سنة ٩٩، وقيل: سنة ١٠٠.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣/٦٥، ٦٦].

خالد بن الوليد:

هو خالد بن الوليد بن المغيرة القرشي الصحابي، كان من أشراف قريش في الجاهلية وشهد مع المشركين حروب الإسلام إلى عمرة الحديبية، وأسلم قبل فتح مكة. توفي سنة ٢١هـ.

انظر: [الأعلام: ٣٠٠/٢].

خالد الجهني:

هو خالد بن زيد الجهني، ويقال: ابن زيد الجهني، روى عن عقبة بن عامر وعوف بن مالك، وروى عنه بكير بن الأشج وقد ذكره ابن حبان في الثقات.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٨٠/٣، ٨١].

خزيمة بن ثابت:

هو خزيمة بن ثابت بن الفاكه بن ثعلبة بن ساعدة الأنصاري الخطمي أبو عمارة المدني، ذو الشهادتين، شهد بدراً وما بعدها روى عن النبي ﷺ. قيل: قتل سنة ٣٧.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٢١/٣].

الخطابي:

هو حمد بن محمد بن إبراهيم بن الحطاب البستي، أبو سليمان، فقيه محدّث، من أهل بست من نسل زيد بن الخطاب، وُلِدَ سنة ٣١٩هـ. من مؤلفاته: معالم السنن، وبيان إعجاز القرآن. توفي سنة ٣٨٨هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٧٣/٢].

الخوارزمي:

هو منصور بن أحمد مؤيد، أبو محمد الخوارزمي، ابن القاآني، عالم بالأصول، من فقهاء الحنفية، خوارزمي الأصل. من مؤلفاته: شرحه لمغني الخبازي في الأصول. توفي سنة ٧٥٥هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٩٧/٧، والفتح المبين: ٩١/٢].

ـ حرف الدال ـ

الدبوسي:

هو عبدالله بن عمر بن عيسى، أبو زيد، أول من وضع علم الخلاف، كان فقيهاً، باحثاً. له: تأسيس النظر، وتقويم الأدلة. توفي سنة ٤٣٠هـ. وقد ورد في بعض المراجع أن اسمه: (عبيدالله).

انظر: [شذرات الذهب: ٢٤٥/٣، والأعلام: ١٠٩/٤، والبداية والنهاية: ٤٦/١٢، ٤٧].

الدهلوي:

هو أحمد شاه بن عبدالرحيم العمري الدهلوي، المكنى بأبي عبدالعزيز، الملقب بولي الله، الفقيه الحنفي الأصولي المحدّث، وُلِدَ بدهلي سنة ١١١٠هـ بالهند. من مؤلفاته: الإنصاف في بيان سبب الاختلاف. توفي سنة ١١٧٦هـ.

انظر: [الأعلام: ١٤٩/١].

داود بن علي الأصفهاني:

هو أبو سليمان داود علي بن خلف الأصفهاني، الفقيه الذي ينسب إليه المذهب الظاهري، وُلِدَ في الكوفة سنة ٢٠٠هـ، وقيل: ٢٠٢هـ. بدأ شافعيّ المذهب متعصباً له، ثم رفض القياس، وتمسك بظواهر النصوص. توفي ببغداد سنة ٢٧٠هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ١٧٥/١، وشذرات الذهب: ١٥٨/٢، ١٥٩، وطبقات السبكي: ٤٢/٢].

ذو اليدين:

هو الخرباق بن عمرو، من بني سليم، وقيل له: ذو اليدين لأنه كان في يديه طول، عاش بعد النبي ﷺ زماناً حتى روى عنه التابعون.

انظر: [الإصابة: ٤٢٢/١، وأسد الغابة: ١١٤/٢ و١٥٤/٢].

ـ حرف الراء ـ

الرازي:

هو الإمام العلاَّمة محمد بن عمرو بن حسين، أبو عبدالله، فخر الدين الرازي، من كبار فقهاء الشافعية، ومتكلمي أهل السنة. من مؤلفاته: المحصول في أصول الفقه. توفي سنة ٦٠٦هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٢١/٥].

رافع بن خديج:

هو رافع بن خديج بن رافع الأنصاري الأوسي الحارثي، صحابي، وُلِدَ سنة ١٢ق.هـ. كان عريف قومه بالمدينة وشهد أحداً والخندق. توفي سنة ٧٤هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٩٨/٣، والإصابة: ٤٨٣/١، والأعلام: ١٢/٣].

الرافعي:

هو عبدالكريم بن محمد بن عبدالكريم، أبو قاسم الرافعي القزويني، فقيه من كبار الشافعية، وُلِدَ سنة ٥٥٧هـ. له: التدوين في ذكر أخبار قزوين، وفتح العزيز في الفقه. مات سنة ٦٢٣هـ.

انظر: [الأعلام: ٥٥/٤].

ربيعة الرأي:

هو ربيعة بن أبي عبدالرحمٰن فاروخ التيمي، المعروف بربيعة الرأي التابعي الفقيه، المحدّث بالمدينة، روى عن بعض الصحابة. توفي سنة ١٣٦هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٢٣/٣].

الروياني:

هو محمد بن هارون الروياني، أبو بكر، من حفاظ الحديث، له: مسند وتصانيف في الفقه. توفي سنة ٣٠٧هـ.

انظر: [الأعلام: ١٢٨/٧].

- حرف الزاي -

الزبير بن العوام:

هو الزبير بن العوام رضي الله عنه بن خويلد الأسدي القرشي، أبو عبدالله، وُلِدَ سنة ٢٨ق.هـ، الصحابي الشجاع وأول من سلّ سيفه في الإسلام، شهد بدراً وأحداً وغيرها، وهو أحد التجار المحظوظين والأغنياء المشهورين الذين نفعوا الإسلام بمالهم. توفي سنة ٣٦هـ.

انظر: [الفكر السامي: ٢٥٠/١، والأعلام: ٤٣/٣].

الزرقاني:

هو محمد بن عبدالباقي بن يوسف بن أحمد بن علوان الزرقاني، المصري الأزهري المالكي، أبو عبدالله، وُلِدَ سنة ١٠٥٥هـ. من كتبه: تلخيص المقاصد الحسنة، وشرح موطأ الإمام مالك. توفي سنة ١١٢٢هـ.

انظر: [الأعلام: ١٨٤].

الزركشي:

هو محمد بن بهادر بن عبدالله الزركشي، أبو عبدالله، بدر الدين، عالم بفقه الشافعية والأصول، وُلِدَ بمصر سنة ٧٤٥هـ. له تصانيف كثيرة منها: البحر المحيط في الأصول.

انظر: [شذرات الذهب: ٣٣٥/٦، والأعلام: ٦٠/٦].

الزعفراني:

هو الحسن بن محمد بن الصباح البزار الزعفراني البغدادي الفقيه، من رجال الحديث، ثقة، كان راوياً للإمام الشافعي. توفي سنة ٢٥٩هـ.

انظر: [الأعلام: ٢١٢/٢].

زفر:

هو زفر بن الهديل بن قيس بن سليم بن قيس، ويكنى بأبي الهذيل، وُلِدَ سنة ١١٠هـ، وكان أبوه والياً على أصبهان، فنشأ نشأة دينية حسنة. وله في الأصول آراء خالف في بعضها مذهب إمامه أبي حنيفة. توفي سنة ١٥٨هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ٢٣٧/١، والأعلام: ٤٥/٣].

زيد بن أسلم:

هو زيد بن أسلم العدوي، أبو أسامة، ويقال: أبو عبدالله المدني الفقيه مولى عمر، روى عن أبيه وابن عمر وأبي هريرة وعائشة، كان من أهل الفقه، وكان عالماً بتفسير القرآن. مات سنة ١٣٦هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٤١/٣، ٣٤٢].

زيد بن ثابت:

هو زيد بن ثابت بن الضحاك، أبو سعيد، وقيل: أبو خارجة، كان كاتب الوحي، وشهد بيعة الرضوان. له في كتب الحديث: ٩٢ حديثاً. توفي سنة ٤٥هـ، وقيل: ٥١هـ.

انظر: [أسد الغابة: ٢٣٥/٢، ٢٣٦].

زينب بنت جحش:

هي زينب بنت جحش بن رباب بن يعمر بن صبرة بن مرة بن خزيمة، أم المؤمنين، وأمها أميمة بنت عبد المطلب، عمة الرسول ﷺ، تزوجها النبي الكريم سنة ثلاث، وقيل: سنة خمس. ماتت سنة ٢٠هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٤٩/١٢، ٤٥٠].

ـ حرف السين ـ

سالم:

هو سالم بن عبدالله بن عمر بن الخطاب القرشي العدوي، أحد الفقهاء السبعة ومن سادات التابعين وعلمائهم وثقاتهم. توفي بالمدينة سنة ١٠٦هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٣٦/٣، وشذرات الذهب: ١٣٣/١، والأعلام: ٣٧١].

السبكي:

هو أحمد بن علي بن عبدالكافي، أبو حامد، بهاء الدين السبكي، وُلِدَ سنة ٧١٩هـ، أخذ العلم عن أبيه، شيخ الإسلام، تقي الدين أبي الحسن. له من التصانيف: شرح مطول على مختصر ابن الحاجب في الأصول. توفي سنة ٧٦٣هـ.

انظر: [الأعلام: ١٧٦/١، والفتح المبين: ١٨٩/٢، وأصول الفقه: ٣٥٤].

السرخسي:

هو محمد بن أحمد بن سهل أبو بكر شمس الأئمة، قاضٍ من كبار الأحناف، مجتهد من أهل سرخس، كان رحمه الله من أئمة الأحناف متكلماً، محدّثاً وأصولياً كبيراً. من مؤلفاته: كتاب المبسوط في الفقه. توفي سنة ٤٨٣هـ على الأشهر.

انظر: [الأعلام: ٥/٣١٥].

سعد بن أبي وقاص:

واسمه مالك بن أهيب، ويقال: ابن عبد مناف بن زهرة بن كلاب الزهري أبو إسحاق، أسلم قديماً وهاجر قبل رسول الله ﷺ، وشهد بدراً والمشاهد كلها.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣/٤١٩].

سعد بن معاذ:

هو سعد بن معاذ بن النعمان الأنصاري الأشهلي، الصحابي، سيد الأوس، أسلم على يد مصعب بن عمير، قبل الهجرة وأسلم معه جميع بني الأشهل وشهد بدراً وأحداً والخندق وقريظة. وتوفي شهيداً من جرح أصابه من قتال الخندق.

انظر: [الإصابة: ٣/٧٧، وأسد الغابة: ٢/٣١٣ ـ ٣١٥].

سعيد بن جبير:

هو سعيد بن جبير الأسدي الكوفي، أبو عبدالله، تابعي، وُلِدَ سنة ٤٥هـ، وهو حبشي الأصل، أخذ العلم عن عبدالله بن عباس وابن عمر، قتل سنة ٩٥هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤/١١، والأعلام: ٣/٩٣].

سفيان بن عيينة:

هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلالي الكوفي المكي، أبو محمد، المحدّث الفقيه، وُلِدَ بالكوفة سنة ١٠٧هـ، وسمع عمرو بن دينار. من آثاره: تفسير القرآن الكريم.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤/١٠٤، ووفيات الأعيان: ٢/٣٩١].

سفيان الثوري:

هو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري، أبو عبدالله الكوفي، من ثور بن عبد مناة بن طابخة، روى عن أبيه وروى عنه خلق لا يحصون منهم الأوزاعي، وُلِدَ سنة ٩٧، وتوفي سنة ١٦١.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤/٩٩ ـ ١٠١].

سلمان الفارسي:

هو سلمان الخير الفارسي، أبو عبدالله بن الوسلام، أسلم عند قدوم النبي ﷺ المدينة، وأول مشاهده الخندق، روى عن النبي ﷺ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٢١/٤].

سلمة بن المحبق:

وقيل: سلمة بن ربيعة بن المحبق، واسمه: صخر بن عبيد، ويقال: عبيد بن صخر الهذلي، أبو سنان، له صحبة.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٣٨/٤].

سليم الرازي:

هو سليم بن أيوب بن سليم الرازي، أبو الفتح، فقيه، أصله من الريّ، وُلِدَ سنة ٣٦٥هـ. له كتب منها: غريب الحديث والإشارة توفي سنة ٤٤٧هـ.

انظر: [الأعلام: ١١٦/٣].

سمرة بن جندب:

هو سمرة بن جندب بن هلال بن جرح بن مرة بن حزم بن عمرو بن جابر بن ذي الرياستين الفزاري، أبو سعيد، ويقال: أبو عبدالله. روى عن النبي ﷺ وعنه ابناه سليمان وسعد.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٠٧/٤، والإصابة: ٧٨/٢].

سهل بن أبي حثمة:

واسمه عبدالله، وقيل: هو سهل بن عبدالله بن أبي حثمة، عامر بن ساعدة بن عامر بن عدي. روى عن النبي ﷺ وعن زيد بن ثابت، شهد المشاهد كلها إلا بدراً.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢١٨/٤].

سهل بن سعد:

هو سهل بن سعد مالك بن خالد بن ثعلبة بن حارثة بن عمرو بن الخزرج بن ساعدة بن كعب، أبو العباس، له صحبة، وُلِدَ قبل الهجرة بخمس سنين.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٢١/٤، ٢٢٢].

سودة:

هي سودة بنت زمعة بن قيس بن عبد شمس بن مالك، العامرية القرشية، أم المؤمنين، تزوجها رسول الله ﷺ بعد خديجة. توفيت سنة ٦٥ على الراجح.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٥٥/١٢، ٤٥٦].

ـ حرف الشين ـ

الشاسي:

هو محمد بن المظفر بن بكران الحموي، يكنى أبا بكر، ويعرف بالشاشي، وُلِدَ بشاش سنة ٤٠٠هـ، طاف البلاد لطلب العلم حتى استقر ببغداد، وتوفي بها سنة ٤٨٨هـ.

انظر: [البداية والنهاية: ١٥١/١٢].

الشاطبي:

هو إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، أصولي حافظ من أهل غرناطة، كان من أئمة المالكية. من بين مؤلفاته: موافقات في أصول الشريعة، والإفادات والإنشادات. توفي سنة ٧٩٠هـ.

انظر: [الأعلام: ٧٥/١].

الشافعي:

هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبد يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، وكنيته: أبو عبدالله، وُلِدَ سنة ١٥٠هـ. من أشهر مؤلفاته: الأم. توفي سنة ٢٠٤هـ.

انظر: [طبقات السبكي: ١٠٠/١، والبداية والنهاية: ٢٥١/١٠، والأعلام: ٢٦/٦].

الشعراني:

هو عبدالوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، الشعراني، أبو محمد، من علماء المتصوفين، وُلِدَ بمصر سنة ٨٩٨هـ. له تصانيف منها: إرشاد الطالبين إلى مراتب العلماء العاملين. توفي سنة ٩٧٣هـ.

انظر: [الأعلام: ١٨٠/٤، ١٨١].

الشوكاني:

هو محمد بن علي بن محمد بن عبدالله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، من أهل صنعاء، وُلِدَ بهجرة شوكان باليمن ١١٧٣هـ، نشأ بصنعاء وولي قضاءها سنة ١٢٢٩هـ، ومات حاكماً بها سنة ١٢٥٠هـ. من مؤلفاته: نيل الأوطار، وإرشاد الفحول.

انظر: [الأعلام: ٢٩٨/٦].

الشيرازي:

هو إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبدالله، الفقيه، الشافعي الأصولي المؤرخ، الملقب بجمال الدين، المكنى بأبي إسحاق، وُلِدَ سنة ٣٩٣هـ. من مؤلفاته: المهذب والتبصرة. توفي سنة ٤٧٦هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣٤٩/٣].

- حرف الصاد -

الصفي:

هو محمد بن عبدالرحيم بن محمد الأرموي، أبو عبدالله، صفي الدين الهندي، فقيه أصولي، وُلِدَ بالهند سنة ٦٤٤هـ. له تصانيف منها: نهاية الوصول إلى علم الأصول. توفي سنة ٧١٥هـ.

انظر: [البداية والنهاية: ٧٤/١٤، والأعلام: ٢٠٠/٦].

الصنعاني:

هو محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الكحلاني ثم الصنعاني، أبو إبراهيم، عز الدين، وُلِدَ سنة ١٠٩٩هـ. من مؤلفاته: سبل الإسلام، وشرح بلوغ المرام. توفي سنة ١١٨٢هـ.

انظر: [الأعلام: ٣٨/٦].

- حرف الضاد -

الضحاك بن سفيان الكلبي:

هو الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب بن أبي بكر الكلبي، أبو سعيد، له صحبة، روى عنه سعيد بن المسيب.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٩٠/٤].

الضحاك بن قيس:

هو الضحاك بن خالد بن وهب بن ثعلبة بن وائلة بن فهر بن مالك القرشي، أبو أنيس، أخو فاطمة بنت قيس. قتل سنة ٦٤ أو ٦٥.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٩٤/٤].

- حرف الطاء -

طلحة بن عبيدالله:

هو طلحة بن عبيدالله رضي الله عنه، ابن عثمان، أحد الثمانية الذين سبقوا إلى الإسلام، وأحد الستة أصحاب الشورى. مات سنة ٣٦هـ.

انظر: [الإصابة: ٢٢٠/٢ - ٢٢٢].

الطوفي:

هو نجم الدين، أبو الربيع سليمان بن عبدالقوي بن سعيد الطوفي البغدادي، وُلِدَ سنة ٦٧٠هـ، عرف الطوفي بالذكاء وقوة الحافظة والرغبة في العلم. من مؤلفاته: شرح مختصر الروضة. توفي سنة ٧١٠هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣٩/٦، ٤٠، والأعلام: ١٢٧/٣].

- حرف العين والغين -

عائشة رضي الله عنها:

هي عائشة بنت أبي بكر الصِّديق رضي الله عنه عبدالله بن عثمان من قريش، وُلِدَت سنة ٩ق.هـ، تزوجها النبي ﷺ وهي في السنة الثانية بعد الهجرة. توفيت في المدينة سنة ٥٨هـ، روي عنها ٣٣١٠ حديثاً.

انظر: [الأعلام: ٢٤٠/٣، وأسد الغابة: ٣٤٤/٥].

عاصم بن عمر:

هو عاصم بن عمر الخطاب العدوي أبو عمر، ويقال: أبو عمر المدني، وُلِدَ في حياة النبي ﷺ، روى عن أبيه، وعنه ابناه حفص وعبيدالله، وعروة بن الزبير.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٦/٥].

عامر بن ربيعة:

هو كعب بن مالك بن ربيعة بن عامر بن سعد بن عبدالله، أسلم قديماً بمكة وهاجر إلى الحبشة، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ. توفي سنة ٣٢هـ.

انظر: [أسد الغابة: ٥١٣/٢].

عبادة بن الصامت:

هو عبادة بن الصامت بن قيس بن صرام بن ثعلبة بن الخزرج الأنصاري، أبو الوليد المدني، أحد النقباء ليلة العقبة. توفي سنة ٣٤ بالرملة، وقيل: ببيت المقدس.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٩٧/٥، وأسد الغابة: ٥٤٠/٢، ٥٤١].

عبدالرحمٰن بن أبي بكر:

هو عبدالرحمٰن بن عبدالله أبي بكر الصِّديق ابن أبي قحافة القرشي، حضر اليمامة وشهد غزو إفريقياً، وحضر وقعة الجمل مع عائشة. توفي بمكة عام ٥٣هـ.

انظر: [الأعلام: ٣١١/٣، ٣١٢].

عبدالرحمٰن بن عوف:

هو عبدالرحمٰن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث بن زهرة بن كلاب بن مرة الزهري القرشي، وُلِدَ بمكة سنة ٤٤ق.هـ، وهو من السابقين إلى الإسلام ومن العشرة المبشرين بالجنة. له في الصحيحين: ٦٥ حديثاً. توفي سنة ٣٢هـ.

انظر: [أسد الغابة: ١٤١/٣].

عبدالله بن بحينة:

هو عبدالله بن مالك بن القشب، واسمه: جندب بن نضلة بن عبدالله بن رافع بن محصن بن مبشر بن صعب دهمان بن نصر بن زهران بن كعب بن الحارث بن كعب بن عبدالله بن نصر بن الأزد أبو محمد حليف بني عبد المطلب المعروف بابن بحينة وهي أمه، روى عن النبي ﷺ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٣٣/٥].

عبدالله بن رواحة:

هو عبدالله بن رواحة بن ثعلبة بن امرىء القيس بن عمرو بن امرىء القيس الأكبر بن مالك بن كعب بن الخزرج بن الحارث، شهد بدراً والعقبة وهو أحد الأمراء في غزوة مؤتة. وبها قتل سنة ٨هـ، وروى عن النبي ﷺ وعن بلال.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٨٦/٥].

عبدالله بن عمر:

هو ابن عمر الخطاب العدوي، أبو عبدالرحمٰن، صحابي جليل، وُلِدَ سنة ١٠ق.هـ. وهو آخر من توفي بمكة من الصحابة وكان ذلك سنة ٧٣هـ. له في كتب الحديث: ٢٦٣ حديثاً. وهو في الرتبة الثانية من حيث الإكثار بعد ابن العباس.

انظر: [الأعلام: ١٠٨/٤، والفكر السامي: ٢٧٤/١، وأسد الغابة: ٤٢/٣].

عبدالله بن عمرو بن العاص:

هو عبدالله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد بن سهم بن عمرو بن هصيص بن كعب بن لؤي بن غالب القرشي أبو محمد، وقيل: أبو عبدالرحمٰن، وقيل: أبو نصر. كان مجتهداً في العبادة غزير العلم.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٩٤/٥، وأسد الغابة: ٤٩/٣].

عبدالله بن كعب بن مالك:

هو عبدالله بن كعب بن مالك الأنصاري السلمي المدني، روى عن أبيه وابن عباس، ذكره ابن حبان في الثقات، وقال: مات سنة ٩٧هـ أو ٩٨هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٢٣/٥].

عبدالله بن مسعود:

هو عبدالله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي أبو عبدالرحمٰن، صحابي جليل، كان من السابقين إلى الإسلام وأول من جهر بقراءة القرآن. توفي سنة ٣٢هـ. له: ٨٤٨ حديثاً.

انظر: [الأعلام: ١٣٧/٤].

عبدالله بن حبيب:

هو أبو مروان عبدالملك بن حبيب السلمي القرطبي البيري، الإمام في الحديث والفقه واللغة والنحو. ألَّف كتباً منها: الواضحة في الفقه والسنن، تفسير الموطأ. مات سنة ٢٣٨هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٧٤].

عبدالملك بن الماجشون:

هو أبو مروان عبدالملك بن عبدالعزيز بن الماجشون القرشي الفقيه الجليل مفتي المدينة، من بيت علم وحديث، تفقه بأبيه ومالك وغيرهما. توفي على الأشهر سنة ٢١٢هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٦].

عبيدة السلماني:

هو عبيدة السلماني عمرو، وقيل: ابن قيس السلماني، يُكنّ أبا مسلم، وقيل: يكنّى أبو عمرو، كان فقيهاً جليلاً، صحب عبدالله بن مسعود ثم صحب علياً، وروى عنهما وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنهم.

انظر: [أسد الغابة: ١٩٢/٣].

عتبة بن أبي وقاص:

واسمه: أبو قاص مالك الزهري، مات بالمدينة في حياة الرسول ﷺ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٩٤/٧، ٩٥].

عثمان بن أبي العاص:

هو عثمان بن أبي العاص الثقفي الطائفي أبو عبدالله، استعمله النبي ﷺ على الطائف وأقرّه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، روى عن النبي ﷺ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١١٧/٧].

عثمان بن عفان:

هو عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية بن عبد الشمس بن عبد مناف الأموي القرشي، يكنى بأبي عبدالله، ويُلقَّب بذي النورين، وُلِدَ سنة ٤٧ق.هـ، وقتل عام ٣٥هـ.

انظر: [أسد الغابة: ٢١٥/٣].

عروة بن مضرِّس:

هو عروة بن مضرِّس بن أوس بن حارثة بن لام الطائي، شهد مع النبي ﷺ حجة الوداع، وروى عنه حديث: **«من صلَّى صلاتنا هذه ثم أفاض معنا ووقف قبل ذلك بعرفة ليلاً أو نهاراً فقد تمَّ حجه»**.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٦٧/٧].

العزّ بن عبدالسلام:

هو عبدالعزيز بن عبدالسلام بن أبي القاسم بن الحسن السلمي الدمشقي عز الدين، الملقّب بسلطان العلماء فقيه شافعي، وُلِدَ سنة ٥٧٧هـ بدمشق. من مؤلفاته: القواعد الكبرى والصغرى. توفي سنة ٦٦٠هـ.

انظر: [الأعلام: ٢١/٤].

عطاء:

هو عطاء بن أبي رباح بن أسلم بن صفوان، وُلِدَ سنة ٢٧هـ باليمن، ونشأ بمكة فكان مفتي أهلها، ومحدّثهم، روى عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما. توفي بمكة سنة ١١٤هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٧٩/٧، ١٨٠، والأعلام: ٢٣٥/٤].

عقبة بن عامر الجهني:

هو عقبة بن عامر بن عبس بن عمرو بن عدي بن عمرو بن رفاعة بن مودعة بن عدي بن غنم الجهني أبو حمّاد، روى عن النبي ﷺ وعن عمر، وروى عنه ابن عباس وغيره. توفي سنة ٥٨هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢١٦/٧].

عكرمة:

هو الحبر العالم عكرمة، أبو عبدالله البربري المدني الهاشمي مولى ابن عباس، وهو أحد فقهاء مكة من التابعين. توفي سنة ١٠٥هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ١٣٠/١].

علقمة:

هو علقمة بن قيس بن عبدالله النخعي الهمداني أبو شبل، وُلِدَ في حياة الرسول ﷺ، وروى الحديث عن الصحابة. توفي سنة ٩٢هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٤٤/٧، والأعلام: ٢٤٨/٤].

علي بن أبي طالب:

هو علي بن أبي طالب بن عبد المطلب الهاشمي القرشي، أبو الحسن أمير المؤمنين، وابن عم رسول الله ﷺ، وُلِدَ بمكة سنة ٢٣ق.هـ. مات سنة ٤٠هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٩٥/٤].

علي بن خشرم:

هو علي بن خشرم بن عبدالرحمٰن بن عطاء بن هلال بن ماهان بن عبدالله المروزي، قريب بشر الحافي، روى عن وكيع. قال النسائي: ثقة ومات سنة ١٦٥هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٧٨/٧].

عليش:

هو أبو عبدالله محمد بن أحمد بن محمد عليش الطرابلسي، الإمام الكبير والعلم الجامع بين العلم والعمل. من مؤلفاته: شرح المختصر وحاشية عليه. توفي سنة ١٢٩٩هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٣٨٥].

عمار بن ياسر:

هو عمار بن ياسر بن مالك بن كنانة بن قيس بن الحصين المذحجي العبسي، وُلِدَ سنة ٥٧ق.هـ، ويكنى بأبي اليقضان، وهو من الصحابة الأجلاء السابقين إلى الإسلام. توفي شهيداً في وقعة صفين سنة ٣٧هـ.

انظر: [الأعلام: ٣٦/٥].

عمران بن حصين:

هو عمران بن حصين بن خلف بن حذيفة، أسلم عام خيبر، كان من فضلاء الصحابة. توفي بالبصرة سنة ٥٢هـ.

انظر: [أسد الغابة: ٤٠٨/٣].

عمر بن الخطاب:

هو عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، أبو حفص، ثاني الخلفاء الراشدين، وُلِدَ سنة ٤٠ق.هـ، أسلم قبل الهجرة بخمس سنين، وهو أول من لقب بأمير المؤمنين. توفي سنة ٢٣هـ.

انظر: [الأعلام: ٤٥/٥].

عمر بن عبدالعزيز:

هو عمر بن عبدالعزيز بن مروان بن الحكم الأموي القرشي، أبو حفص الخليفة الصالح والملك العادل وهو من ملوك الدولة المروانية الأموية بالشام، وُلِدَ سنة ٦١هـ، أخباره في عدله وحسن سياسته كثيرة.

انظر: [الأعلام: ٥/٥٠].

عمرو بن شعيب:

هو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبدالله بن عمرو بن العاص القرشي السهمي، أبو إبراهيم، ويقال: أبو عبدالله المدني. ويقال: الطائفي، روى عن أبيه وجل روايته عنه، قال النسائي: ثقة.

انظر: [: ٨/٤٣].

عمرو بن ميمون:

هو عمرو بن ميمون بن مهران الجزري أبو عبدالله. وقيل: عبدالرحمٰن الرقي، روى عن أبيه وسليمان بن يسار.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٨/٩٥].

عيسى بن أبان:

هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى، قاضٍ من كبار فقهاء الحنفية، وقد ولي قضاء البصرة عشرة سنين. من مؤلفاته: كتاب إثبات القياس. وتوفي سنة ٢٢١هـ.

انظر: [٥/١٠٠].

الغزالي:

هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، فيلسوف متصوف، وُلِدَ سنة ٤٥٠هـ بخراسان، نبغ في الفقه وأصول الفقه والمنطق والحكمة. من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، والمستصفى. توفي سنة ٥٠٥هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٤/١٠].

ـ حرف الفاء ـ

فاطمة بنت أبي حبيش:

هي فاطمة بنت قيس بن المطلب بن أسد بن عبد العزى بن قصي الأسدية، مهاجرية جليلة، روت عن النبي ﷺ حديث الاستحاضة، وقيل: إنها أم محمد بن عبدالله بن جحش.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٢/٤٦٩].

فاطمة بنت قيس:

هي فاطمة بنت قيس بن خالد القرشية الفهرية، أخت الضحاك بن قيس الأمير وكانت أسنّ منه، كانت من المهاجرات الأول وكانت ذات جمال وعقل. كانت عند أبي بكر بن حفص المخزومي فطلقها فتزوجت بعده أسامة بن زيد وخبرها بذلك في الصحيح.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٧١/١٢، والإصابة: ٣٧٣/٤].

فريعة:

يقال: إن اسمها كبشة بنت مالك. ويقال لها: الفريعة، وهي بنت مالك بن سنان الخدرية الأنصارية، شهدت بيعة الرضوان.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٧٥/١٢].

الفضل بن العباس:

هو الفضل بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم ابن عم النبي ﷺ أبو عبدالله، أردفه النبي ﷺ في حجة الوداع، روى عن النبي الكريم.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٥١/٨، ٢٥٢].

الفوراني:

هو عبدالرحمٰن بن محمد بن أحمد بن فوران، أبو القسم، شيخ الشافعية وتلميذ القفال. من مؤلفاته: الإبانة، والعميد. توفي سنة ٤٦١هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣٠٩/٣، والبداية والنهاية: ٩٨/١٢].

ـ حرف القاف ـ

القاساني:

هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني، نسبة إلى (قاسان) بلدة قريبة من أصبهان غالب أهلها من الروافض، وعامة العلماء يقولون: القاشاني بالشين. كان القاساني أحد أعلام أهل الظاهر، تتلمذ على داود الظاهري. من مؤلفاته: كتاب في الردّ على داود الظاهري في إبطال القياس.

انظر: [طبقات الفقهاء: للشيرازي، ١٧٦].

القاسم بن محمد:

هو القاسم بن محمد بن أبي بكر الصّديق، أبو محمد، أحد الفقهاء السبعة في المدينة، وُلِدَ فيها سنة ٣٧هـ. وتوفي بقديد حاجاً أو معتمراً، وكان صالحاً ثقة من سادات التابعين، عمي في أواخر أيامه. مات سنة ١٠٧هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٩٩/٨، والأعلام: ١٨١/٥].

القاضي أبو جعفر السّمناني المالكي:

هو محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد، القاضي أبو جعفر السمناني، كان فقيهاً متكلماً على مذهب الأشعري، وقد أخذ عنه الباجي وغيره. توفي بالموصل سنة ٤٤٤هـ.

انظر: [اللباب في تهذيب الأنساب: ١٠/٥٦٥].

القاضي عبدالوهاب:

هو عبدالوهاب بن علي بن نصر الثعلبي البغدادي، أبو محمد، قاضٍ من فقهاء المالكية، وُلِدَ ببغداد سنة ٣٦٢هـ، تفقه على أبي بكر الأبهري. من مؤلفاته: المعونة بمذهب عالم المدينة. توفي سنة ٥٢٢هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣/٢٢٣، والبداية والنهاية: ١٢/٣٢، والديباج: ٢٦١، والأعلام: ٤/١٨٤].

القاضي عياض:

هو أبو الفضل عياض بن موسى بن عياض اليحصبي، قاضي الأئمة وشيخ الإسلام، وُلِدَ في شعبان سنة ٤٧٦هـ. ألف التآليف المفيدة منها: إكمال المعلم في شرح مسلم، ضبط الألفاظ. توفي سنة ٥٤٤هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١٤٠].

القباب:

هو أبو العباس أحمد بن القاسم بن عبدالرحمٰن، من الفقهاء المحققين، تولى القضاء والفتيا بفاس. توفي سنة ٧٧٨ أو ٧٧٩هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٢٣٥].

القرافي:

هو أحمد بن إدريس، شهاب الدين، أبو العباس الصنهاجي المالكي، المشهور بالقرافي، كان إماماً بارعاً في الفقه والأصول والعلوم العقلية. من مؤلفاته: الذخيرة في الفقه، والفروق. توفي سنة ٦٨٤هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١٨٨، ١٨٩، والديباج: ١/٢٣٦].

القرطبي:

هو أبو عبدالله بن محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي العالم الإمام الجليل المحدّث، أخذ عن أبي العباس القرطبي وغيره. له: تفسير كبير للقرآن الكريم، وشرح الأسماء الحسنى، والتذكار في فضل الأذكار. توفي في شوال سنة ٦٧١هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١٩٧].

القعنبي:

هو أبو عبدالرحمٰن عبدالله بن مسلمة التميمي المدني، المعروف بالقعنبي، كان يسمى: الراهب لعبادته وفضله، روى عن الإمام مالك الموطأ ولازمه عشرين سنة. مات في المحرم بمكة سنة ٢٢١هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٧].

القفال:

هو أبو بكر محمد بن علي بن إسماعيل المعروف بالقفال الشاشي الكبير، وُلِدَ بشاش سنة ٢٩١هـ، من علماء الشافعية وكبار أصوليهم، وعنه انتشر المذهب الشافعي فيما وراء النهر. من مؤلفاته: شرح رسالة الشافعي، وأصول الفقه. توفي بشاش سنة ٣٦٥، وقيل: ٣٦٦هـ.

انظر: [طبقات السبكي: ١٧٦/٢، ووفيات الأعيان: ٤٥٨/١].

ـ حرف الكاف ـ

الكاساني:

هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني (أو الكاشاني) علاء الدين، فقيه حنفي، من أهل حلب. له: بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. توفي سنة ٥٨٧هـ.

انظر: [الأعلام: ٧٠/٢].

الكرخي:

هو عبيدالله بن الحسن بن دلال بن دلهم، المكنى بأبي الحسن الكرخي، وُلِدَ الكرخي سنة ٢٦٠هـ، درس ببغداد وتفقه عليه كثيرون. ألَّف كتباً منها: المختصر في الفقه. توفي سنة ٣٤٠هـ.

انظر: [الأعلام: ١٩٣/٤].

الكرماني:

هو مسعود بن إبراهيم الكرماني الملقب بقوام الدين المكنى بأبي الفتوح الحنفي الأصولي، وُلِدَ سنة ٦٦٢هـ. من مؤلفاته: حاشيته على مغنى الخبازي في أصول الفقه. توفي سنة ٧٤٨هـ.

انظر: [الفتح المبين: ١٥٦/٢، وأصول الفقه: تاريخه ورجاله، ٣٣٥].

كعب بن زهير:

هو كعب بن زهير بن أبي سلمى المازني، أبو المضرَّب، شاعر عالي الطبقة من أهل نجد، كان ممن اشتهر في الجاهلية ولما ظهر الإسلام هجا رسول الله ﷺ، وقد أسلم بعد ذلك وأنشد لاميته المشهورة أبوه زهير بن أبي سلمى. توفي سنة ٢٦هـ.

انظر: [الأعلام: ٥/٢٢٦].

الكلوذاني:

هو محفوظ بن أحمد بن الحسن الكلوذاني، أبو الخطاب، إمام الحنبلية في عصره، وُلِدَ سنة ٤٣٢هـ. من مؤلفاته: الهداية في الفقه، والتمهيد في أصول الفقه. توفي سنة ٥١٠هـ.

انظر: [الأعلام: ٥/٢٩١، وأصول الفقه: تاريخ ورجاله، ١٩٥].

- حرف اللام -

الليث بن سعد:

هو الليث بن سعد بن عبدالرحمٰن الفهمي، أبو الحارث، فقيه مصر، وُلِدَ بمصر سنة ٩٤هـ، كان محدِّثاً وفقيهاً. من آثاره: حديث ومجلس من فوائد الليث، ومسائل في الفقه. توفي سنة ١٧٥هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ٤/١٢٧، ١٢٨، والأعلام: ٥/٢٤٨].

- حرف الميم -

المازري:

هو أبو عبدالله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري، المعروف بالإمام خاتمة العلماء والأئمة المجتهدين، بلغ درجة الاجتهاد وبلغ من العمر نيِّفاً وثمانين سنة، ولم يفت بغير مشهور مذهب مالك. له تآليف منها: شرح التلقين، وشرح البرهان. توفي سنة ٥٣٦هـ بالمهدية.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١٢٧، ١٢٨].

مالك بن أنس:

هو مالك بن أنس بن مالك بن أبي عامر بن عمرو الأصبحي المدني، إمام دار الهجرة، أحد الأئمة الأربعة وإليه ينسب المالكي، وُلِدَ بالمدينة سنة ٩٣هـ. أشهر مؤلفاته: الموطأ. توفي سنة ١٧٩هـ.

انظر: [الأعلام: ٥/٢٥٧].

الماوردي:

هو أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، وُلِدَ سنة ٣٧٠هـ، ولي قضاء. توفي سنة ٤٥٠هـ. من آثاره: الحاوي في الفقه، والأحكام السلطانية.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٨٦/٣، والأعلام: ٣٢٧/٤].

مجاهد:

هو مجاهد بن جبر، أبو الحجاج المكي، مولى بني مخزوم، تابعي مفسر من أهل مكة، وُلِدَ سنة ٢١هـ، أخذ التفسير عن ابن عباس. مات سنة ١٠٤هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٧٨/٥].

المحلي:

هو محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم المحلي الشافعي، أصولي، مفسر، وُلِدَ سنة ٧٩١هـ بالقاهرة، وكان صدّاعاً بالحق. صنف عدة كتب منها: كنز الراغبين في شرح المنهاج، وشرح الورقات. توفي سنة ٨٦٤هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣٠٣/٧، والأعلام: ٣٣٣/٥].

محمد بن إياس بن بكير:

هو محمد بن إياس بن بكير بن ناشب بن نميرة بن سعد بن ليث بن بكر بن كنانة الليثي المدني، له حديث في طلاق البكر ثلاثاً عند أبي داود.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٥٩/٩].

محمد بن الحسن:

هو محمد بن الحسن الشيباني، الفقيه الأصولي، يكنى بأبي عبدالله، وُلِدَ بواسط بالعراق سنة ١٣١هـ، اشتهر بالتبحر في الفقه والأصول. له كتب كثيرة منها: المبسوط في فروع الفقه. توفي سنة ١٨٩هـ.

انظر: [الأعلام: ٨٠/٦].

محمد بن سيرين:

هو محمد بن سيرين الأنصاري، أبو بكر البصري، إمام وقته، روى عن أنس وزيد بن ثابت وعائشة، كان ثقةً فقيهاً ورعاً. مات سنة عشر ومائة.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٩٠/٩].

محمد بن عبدالله بن عبدالحكم:

هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن عبدالحكم، العالم المبرز، وكبير العلماء والفقهاء، سمع من أبيه، وابن وهب وابن القاسم. من مؤلفاته: أحكام القرآن. مات سنة ٢٦٨هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٦٧، ٦٨].

محمد بن عجلان:

هو محمد بن عجلان مولى فاطمة بنت الوليد بن عتبة بن ربيعة أبو عبدالله، أحد العلماء العاملين، روى عن أبيه وأنس بن مالك وسلمان. مات سنة ١٤٨هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٠٣/٩، ٣٠٤].

محمد بن مسلمة:

هو صحابي محمد بن مسلمة الأوسي الأنصاري الحارثي، أبو عبدالرحمٰن المدني، وُلِدَ قبل البعثة بـ٢٢ سنة، أسلم على يد مصعب بن عميرة. مات بالمدينة سنة ٤٦هـ، وقيل غير ذلك.

انظر: [الإصابة: ٣٦٣/٣].

محمود بن الربيع:

هو محمود بن الربيع بن سراقة بن عمرو بن زيد بن عبدة بن عامر بن عدي بن كعب بن الخزرج بن الحارث بن الخزرج الأنصاري، أبو نعيم، ويقال: أبو محمد المدني. مات سنة ٩٩هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٥٧/١٠].

مخلد بن خفاف:

هو مخلد بن خفاف بن إيماء بن رخصة الغفاري، لأبيه وجده صحبة، روى عن عروة وعائشة حديث الخراج بالضمان.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٦٧/١٠].

المزني:

هو إسماعيل أبو إبراهيم المزني، صاحب الإمام الشافعي، من أهل مصر، وهو إمام الشافعيين، وُلِدَ سنة ١٧٥هـ. من كتبه: الجامع الكبير، والترغيب والترغيب. توفي سنة ٢٦٤هـ.

انظر: [طبقات الشافعية: الأسنوي، ٢٨/١، والأعلام: ٣٢٩/١].

المسور بن مخرمة:

هو المسور بن مخرمة بن نوفل بن أهيب القرشي الزهري، أبو عبدالرحمٰن، من فضلاء الصحابة وفقهائهم، وُلِدَ سنة ٢هـ، شهد فتح إفريقيا مع عبدالله بن سعد. مات سنة ٦٤هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٢٥/٧].

مطرف:

هو أبو مصعب مطرف بن عبدالله بن سليمان بن يسار اليساري الهلالي، ابن أخت مالك، روى عن مالك وعن كثير من علماء المدينة. توفي سنة ٢٢٠هـ بالمدينة.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٧، والديباج: ٤٢٤].

معاذ بن جبل:

هو معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائذ بن عدي بن كعب بن عمرو الأنصاري الخزرجي، ويكنى بأبي عبدالرحمٰن، وُلِدَ سنة ٢٠ق.هـ صحابي جليل، شهد المشاهد كلها مع رسول الله ﷺ. توفي سنة ١٨هـ.

انظر: [الإصابة: ٤٠٦/٣، وأسد الغابة: ١٤٢/٤، ١٤٣].

المعريّ:

هو أحمد بن عبدالله بن سليمان، وُلِدَ بمعرة النعمان سنة ٣٣٦هـ، واعتل بالجدري بعد مولده بسبع سنين فعمي، وقال الشعر وعمره إحدى عشرة سنة، وكان عالماً باللغة، متهماً في عقيدته. توفي سنة ٤٤٩هـ.

انظر: [الأعلام: ١٥٧/١].

معقل بن سنان الأشجعي:

هو معقل بن سنان بن طهر بن فتيان بن سبع بن بكر بن أشجع الأشجعي، أبو محمد، شهد الفتح وكان حامل لواء قومه.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢١٠/١٠].

معن بن عيسى:

هو معن بن عيسى القزاز، كان يبيع القز، مولى أشجع، أبو يحيى، روى عن مالك وجماعة، وكان ربيب مالك وخلفه بالفقه في المدينة. مات سنة ١٩٨ بالمدينة.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٦، وتهذيب التهذيب: ٢٢٦/١٠].

المغيرة بن شعبة:

هو المغيرة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، أبو عبدالله، أحد دهاة العرب وقادتهم وولاتهم، صحابي، وُلِدَ بالطائف سنة ٢٠ق.هـ، شهد الحديبية وفتوح الشام. توفي سنة ٥٠هـ.

انظر: [الإصابة: ٤٣٢/٣].

المغيرة بن عبدالرحمٰن:

هو المغيرة بن عبدالرحمٰن بن الحارث المخزومي، سمع عن هشام بن عروة وأبي الزناد ومالك، روى عنه جماعة منهم: مصعب بن عبدالله. توفي سنة ١٨٨هـ.

انظر: [الديباج: ٤٢٥].

مقاتل بن حيان:

هو مقاتل بن حيان النبطي، أبو بسطام البلخي مولى بكر بن وائل، روى عن عمته عمرة، ذكره ابن حبان في الثقات.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٤٨/١٠، ٢٤٩].

المقري:

هو محمد بن محمد بن أبي بكر، أبو عبدالله القرشي التلمساني الشهير بالمقري، باحث من الفقهاء، من علماء المالكية، وُلِدَ وتعلم بتلمسان. له مصنفات منها: القواعد، والحقائق والرقائق. توفي سنة ٧٥٨هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٢٣٢، وشذرات الذهب: ١٩٣/٦، والأعلام: ٣٧/٧].

منصور:

هو منصور بن المعتمر بن عبدالله بن ربيعة، أبو عتاب الكوفي، روى عن أبي وائل وإبراهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم، وعنه الأعمش والثوري.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٧٧/١٠، ٢٧٨].

- حرف النون -

نافع:

هو نافع المدني، أبو عبدالله، من أئمة التابعين بالمدينة، كان علاَّمة في فقه الدين، كثير الرواية للحديث، وهو ديلمي الأصل مجهول النسب، أصابه عبدالله بن عمر صغيراً في بعض مغازيه. توفي سنة ١١٧هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٦٨/١٠، والأعلام: ٥/٨].

النظام:

هو إبراهيم بن يسار بن هاني البصري، المكنى بأبي إسحاق، الملقب بالنظام، وُلِدَ سنة ١٨٥هـ، أخذ علم الكلام عن أبي الهذيل العلاف. من مؤلفاته: النكت. توفي سنة ٢٣١هـ.

انظر: [الأعلام: ٤٣/١].

النعمان بن بشير:

هو نعمان بن بشير بن سعد بن ثعلبة بن جلاس بن زيد بن مالك بن ثعلبة بن كعب الخزرجي، أبو عبدالله المدني، وهو أول مولود وُلِدَ في الأنصار بعد قدوم النبي ﷺ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤٠٠/١٠].

النّهرواني:

هو المعافي بن زكريا بن يحيى بن حميد بن حماد، النهرواني القاضي، ويكنى بأبي الفرج، وُلِدَ سنة ٣٠٥هـ. من مؤلفاته: التحرير والمنقر في أصول الفقه. توفي سنة ٣٩٠هـ.

انظر: [أصول الفقه: تاريخه ورجاله، ١٣٩، ١٤٠].

النووي:

هو يحيى بن شرف بن مري بن حسن الحوراني، النووي، الشافعي، أبو زكريا، محي الدين، علاّمة بالفقة والحديث، وُلِدَ سنة ٦٣١هـ. من مصنفاته: رياض الصالحين، كتاب الأربعين النووية. توفي سنة ٦٧٦هـ.

انظر: [طبقات الشافعية: للسبكي، ١٦٥/٥، والأعلام: ١٤٩/٨].

ـ حرف الواو ـ

وائل بن حجر:

هو وائل بن حجر بن سعد بن مسروق بن وائل بن ربيعة بن وائل بن النعمان بن عوف الحضرمي، أبو هنيدة، روى عن النبي ﷺ، مات في ولاية معاوية بن أبي سفيان.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٩٦/١١، ٩٧].

وابصة بن معبد:

هو وابصة بن معبد بن عتبة بن الحارث بن مالك بن الحارث، أبو سالم، ويقال: أبو الشعثاء. ويقال: أبو سعيد الأسدي، روى عن النبي ﷺ وعن ابن مسعود.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٨٩/١١].

وكيع:

هو وكيع بن الجراح بن مليح الرؤاسي، أبو سفيان، حافظ للحديث، كان محدّث العراق في عصره، وُلِدَ بالكوفة سنة ١٢٩هـ. له كتب منها: تفسير القرآن والزهد. توفي سنة ١٩٧هـ.

انظر: [الأعلام: ١١٧/٨].

ـ حرف الياء ـ

يحيى بن سعيد:

هو يحيى بن سعيد بن قيس الأنصاري النجاري، أبو سعيد، قاضٍ من أكابر أهل الحديث، ولي القضاء بالمدينة في زمن بني أمية. توفي سنة ١٤٣هـ.

انظر: [الأعلام: ١٤٧/٨].

يحيى بن عبدالرحمٰن:

هو يحيى بن عبدالرحمٰن بن أحمد بن ربيع الأشعري، يكنى أبا عامر، العالم الجليل، المحدّث الحافظ، حدّث عن والده العالم المحدّث عبدالرحمٰن بن ربيع وغيره. توفي سنة ٦٣٧هـ.

انظر: [الديباج المذهب: ٤٣٤، ٤٣٥].

يحيى بن يحيى الليثي:

هو يحيى بن يحيى بن أبي عيسى كثير بن وسلاس الليثي، عالم الأندلس في عصره، وُلِدَ سنة ١٥٢هـ، سمع الموطأ من الإمام. توفي سنة ٢٣٤هـ بقرطبة.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٦٢/١١، والأعلام: ١٧٦/٨].

ـ ابن ـ

ابن أبي ذؤيب:

هو محمد بن عبدالرحمٰن بن المغيرة بن الحارث بن أبي ذئب، أبو الحارث، تابعي من رواة الحديث، وُلِدَ سنة ٨٠هـ، وكان من أروع الناس وأفضلهم في عصره. توفي سنة ١٥٨هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٧٠/٩، والأعلام: ١٨٩/٦].

ابن أبي شيبة:

هو عبدالرحمٰن بن محمد بن أبي شيبة العبسي، الكوفي أبو بكر، حافظ للحديث، وُلِدَ سنة ١٥٩هـ. من مؤلفاته: المصنف في الأحاديث والآثار. توفي سنة ٢٣٥هـ.

انظر: [الأعلام: ١١٧/٤، ١١٨].

ابن أبي ليلى:

هو محمد بن عبدالرحمٰن بن أبي ليلى يسار بن بلال الأنصاري الكوفي، الفقيه المجتهد من أصحاب الرأي، ولي القضاء لبني أمية والعباسيين. من آثاره: كتاب الفرائض. توفي سنة ١٤٨هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٦٨/٩، ٢٦٩، والأعلام: ١٨٩/٦].

ابن أبي مالك القرطي:

هو مالك بن ثعلبة بن أبي مالك القرظي، ويقال: أبو مالك، روى عن أبيه وعمر بن الحكم بن ثوبان، وعنه ابن إسحاق والوليد بن كثير.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٠/١٠].

ابن أبي مليكة:

هو عبدالله بن عبيدالله بن أبي مليكة التيمي المكي، قاضٍ من رجال الحديث الثقات، ولاّه ابن الزبير قضاء الطائف. مات سنة ١١٧هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٦٨/٥، والأعلام: ١٠٢/٤].

ابن جريج:

هو عبدالملك بن عبدالعزيز بن جريج، أبو الوليد، فقيه الحرم المكي، كان إمام أهل الحجاز في عصره، وُلِدَ سنة ٨٠هـ بمكة، قال الذهبي: كان ثبتاً لكنه يدلس. مات سنة ١٥٠هـ.

انظر: [الأعلام: ١٦٠/٤].

ابن الجلاب:

هو أبو القاسم عبيدالله بن الحسن بن الجلاب، صاحب كتاب التفريع. توفي سنة ٣٧٨هـ.

انظر: [الديباج: ٢٣٧].

ابن الحاجب:

هو عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس الكردي المعروف بابن الحاجب، الفقيه المالكي والأصولي الشهير، والنحوي والمقرىء، وُلِدَ سنة ٥٧٠هـ. من آثاره: جامع الأمهات في فروع الفقه المالكي. توفي سنة ٦٤٦هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٣٤/٥، والديباج: ٢٨٩، والأعلام: ٢١١/٤].

ابن حجر العسقلاني:

هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني الشافعي شهاب الدين الحافظ الكبير، الإمام بمعرفة الحديث وعلله ورجاله. من مؤلفاته: فتح الباري شرح البخاري وتهذيب التهذيب. توفي سنة ٨٥٢هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٧٠/٧، والأعلام: ١٧٨/١].

ابن حزم:

هو على بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد، عالم الأندلس في عصره وصاحب المذهب الظاهري، وُلِدَ بقرطبة سنة ٣٨٤هـ. من مؤلفاته: الفصل في الملل والأهواء والنحل. توفي سنة ٤٥٦هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٥٤/٤].

ابن حلولو:

هو العباس أحمد بن عبدالرحمٰن القروي، عرف بحلولو الإمام العمدة المحقق الفقيه الأصولي، تولى قضاء طرابلس ثم صرف عنه. توفي سنة ٨٧٥هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٧٤٧].

ابن خويز منداد:

هو أبو عبدالله محمد بن عبدالله بن خويز منداد الإمام العالم المتكلم، الفقيه الأصولي، ألّف كتاباً في الخلافة وكتاباً في أصول الفقه.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١٠٣].

ابن داود:

هو محمد بن داود بن علي بن خلف الظاهري، كان فقيهاً أديباً مناظراً شاعراً، ناظر أبا العباس بن سريج، وُلِدَ سنة ٢٠٠هـ. له تصانيف كثيرة منها: الوصول إلى معرفة الأصول. توفي سنة ٢٩٧هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ٣٩٠/٣، والنجوم الزاهرة: ١٧١/٣، وشذرات الذهب: ١٥٨/٢].

ابن دقيق العيد:

هو محمد بن علي بن وهب بن مطيع، أبو الفتح، نقي الدين القشيري، المعروف كأبيه وجده بابن دقيق العيد، وُلِدَ سنة ٦٢٥هـ، من كبار العلماء بالأصول، أصل أبيه من منفلوط بمصر. له تصانيف منها: إحكام الأحكام. توفي سنة ٧٠٢هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٨٣/٦].

ابن دينار:

هو أبو محمد عيسى بن دينار بن وهب القرطبي الفقيه العابد، سمع من ابن القاسم. له في الفقه كتاب الهدية، وأخذ عنه ابنه أبان وغيره. مات سنة ٢١٢هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٦٤].

ابن رشد الجد:

هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، الإمام العالم، تفقه بابن رزق وغيره من العلماء، وُلِدَ سنة ٤٥٥هـ. من أعظم مؤلفاته: البيان والتحصيل، والمقدمات الممهدات، وأجزاء كثيرة في فنون العلم.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١٢٩].

ابن رشد الحفيد:

هو محمد بن أحمد بن رشد الشهير بالحفيد، من أهل قرطبة، وقاضي الجماعة بها، يكنى أبا الوليد. من مؤلفاته: بداية المجتهد ونهاية المقتصد، توفي سنة ٥٩٥هـ.

انظر: [الديباج المذهب: ٣٧٨، ٣٧٩].

ابن الزبير:

هو عبدالله بن الزبير بن العوام القرشي الأسدي، أبو بكر، أول مولود في المدينة بعد الهجرة سنة ١هـ، شهد فتح إفريقيا وبويع له بالخلافة سنة ٦٤هـ، وكانت ولايته تسع سنين، وقتل سنة ٧٣هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٨٧/٥، ١٨٨، والأعلام: ٨٧/٤].

ابن السبكي:

هو عبدالوهاب بن علي بن عبدالكافي السبكي، أبو نصر، قاضي القضاة، المؤرخ الباحث، وُلِدَ سنة ٧٢٧هـ، وانتقل إلى دمشق مع والده وحصل له من المتاعب ما لم يحصل لقاضي مثله. من مؤلفاته: شرح مختصر ابن الحاجب، وجمع الجوامع في أصول الفقه. توفي سنة ٧٧١هـ.

انظر: [الأعلام: ١٨٤/٤، وأصول الفقه: تاريخ ورجاله، ٣٦٣].

ابن سريج:

هو أحمد بن عمر بن سريج، أبو العباس، وُلِد ببغداد سنة ٢٤٩هـ، كان شيخ الشافعية في عصره، وكان يلقب بالأسد الضاري. من مؤلفاته: الردّ على ابن داود في إبطال القياس. توفي سنة ٣٠٦هـ.

انظر: [طبقات السبكي: ٨٧/٢، والأعلام: ١٨٥/١].

ابن السمعاني:

هو منصور بن محمد بن عبدالجبار التميمي الشافعي، الشهير بابن السمعاني، الفقيه الأصولي. له كتاب القواطع في أصول الفقه. توفي سنة ٤٨٩هـ.

انظر: [طبقات الشافعية الكبرى: ٣٣٥/٥، والأعلام: ٣٠٣/٧].

ابن شاس:

هو عبدالله بن محمد بن نجم بن شاس بن نزار، جلال الدين، أبو محمد، شيخ المالكية في عصره بمصر، من كتبه: الجواهر الثمينة في فقه المالكية. توفي سنة ٦١٦هـ.

انظر: [الأعلام: ١٢٤/٤].

ابن شهاب الزهري:

هو محمد بن مسلم بن عبدالله بن شهاب الزهري، من بني زهرة بن كلاب من قريش، أبو بكر، أول من دون الحديث وأحد أكابر الحفاظ والفقهاء، تابعي، وُلِدَ سنة ٥٨هـ. ومات سنة ١٢٤هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٩٥/٩، والأعلام: ٩٧/٧].

ابن عاشور:

هو محمد الطاهر بن عاشور، رئيس المفتين الكبار، بتونس، وشيخ جامع الزيتونة، وُلِدَ سنة ١٢٩٦هـ. له عدة مصنفات من أشهرها: مقاصد الشريعة الإسلامية. توفي سنة ١٣٩٣هـ.

انظر: [الأعلام: ١٧٤/٦].

ابن عباس:

هو عبدالله بن عباس ابن عم رسول الله ﷺ وُلِدَ سنة ٣ قبل الهجرة، كان يقال له: البحر لسعة علمه، دعا له النبي ﷺ بالحكمة. توفي بالطائف سنة ٤٨هـ.

انظر: [الإصابة: ٣٢٢/٢، وشذرات الذهب: ٧٥/١].

ابن عبدالبر:

هو يوسف بن عبدالله بن محمد بن عبدالبر، الحافظ القرطبي، أحد أعلام الأندلس، وُلِدَ سنة ٣٦٨هـ. له مؤلفات كثيرة منها: الاستيعاب في معرفة الصحابة، وجامع بيان العلم وفضله. توفي سنة ٤٦٣هـ على أصح الأقوال.

انظر: [شجرة النور الزكية: ١١٩].

ابن عبدالحكم:

هو عبدالله بن عبدالحكم بن أعين بن ليث بن رافع، أبو محمد، فقيه مصري، كان من أجلة أصحاب مالك. وُلِدَ سنة ١٥٠هـ. له مؤلفات منها: سيرة عمر بن عبدالعزيز، والقضاء في البنيان. مات سنة ٢١٤هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٩، والأعلام: ٩٥/٤].

ابن العربي:

هو الإمام أبو بكر محمد بن عبدالله بن محمد بن أحمد المعافري المعروف بابن العربي المالكي القاضي، وُلِدَ في ٢٢ من شعبان سنة ٤٦٨هـ. من مؤلفاته: القبس وعارضة الأحوذي، وأحكام القرآن. توفي سنة ٥٤٣هـ.

انظر: [الديباج: ٣٧٦، ووفيات الأعيان: ٤٨٩/١، وشجرة النور الزكية: ١٣٦].

ابن علية:

هو إسماعيل بن إبراهيم بن مقسم الأسدي بالولاء، البصري من أكابر حفاظ الحديث، ثقة مأموناً، ولي صدقات البصرة، ثم المظالم في آخر خلافة هارون الرشيد. توفي سنة ١٩٣هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٢٤١/١، والأعلام: ٣٠٧/١].

ابن القاسم:

هو أبو عبدالله عبدالرحمٰن بن القاسم العتقي المصري، الحجة الفقيه، وُلِدَ سنة ١٣٣هـ. صحب الإمام مالك عشرين سنة وتفقه به ولم يروِ واحد عن مالك الموطأ أثبت منه. توفي بمصر سنة ١٩١هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٨، والفكر السامي: ٤٣٩/١].

ابن قدامة:

هو عبدالله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، أبو محمد موفق الدين، فقيه من أكابر الحنابلة، وُلِدَ سنة ٥٤١هـ. من مصنفاته: المغني في الفقه، والكافي في الفقه. توفي سنة ٦٢٠هـ.

انظر: [البداية والنهاية: ٩٩/١٣ ـ ١٠٠، وشذرات الذهب: ٨٨/٥].

ابن القشيري:

هو بكر بن محمد بن العلاء بن محمد بن زياد بن الوليد القشيري، كنيته: أبو الفضل. هو من كبار فقهاء المالكيين بمصر. وكان راوية للحديث، وألف كتباً جليلة منها: الأحكام، وكتاب الرد على المزني. توفي سنة ٣٤٤هـ.

انظر: [الديباج: ١٦٥ ـ ١٦٦].

ابن القصار:

هو أبو الحسن علي بن أحمد البغدادي المعروف بابن القصار الأبهري الشيرازي، الإمام الفقيه الأصولي، قاضي بغداد، له كتاب في مسائل الخلاف لا يعرف للمالكيين كتاب في الخلاف أكبر منه. توفي سنة ٣٩٨هـ.

انظر: [الديباج المذهب: ٢٩٦، وشجرة النور الزكية: ٩٢، والفكر السامي: ١١٩/٢].

ابن القيم الجوزية:

هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي الدمشقي، أبو عبدالله شمس الدين، من أركان الإصلاح الإسلامي. وُلِدَ سنة ٦٩١هـ. من مؤلفاته: أعلام الموقعين، وزاد المعاد في هدى خير العباد. توفي سنة ٧٥١هـ.

انظر: [البداية والنهاية: ٢٣٤/١٤، وشذرات الذهب: ١٦٨/٦، والأعلام: ٥٦/٦].

ابن كج:

هو أبو القاسم يوسف بن أحمد بن يوسف بن كج الدينوري، القاضي الشافعي، صحب أبا الحسين القطان. من مؤلفاته: التجريد، قتله العيارون سنة ٤٠٥هـ بالدينور.

انظر: [وفيات الأعيان: ٦٥/٧، والأعلام: ٢١٤/٨].

ابن كنانة:

هو عيمان بن عيسى بن كنانة، أبو عمر، من فقهاء المدينة، أخذ عن مالك، توفي سنة ١٨٦هـ.

انظر: [ترتيب المدارك: ٢٩٢/١].

ابن ماجه:

هو محمد بن يزيد الربعي القزويني، أبو عبدالله، ابن ماجه، أحد الأئمة في علم الحديث، وُلِدَ سنة ٢٠٩هـ. صنف كتابه: سنن ابن ماجه، وهو أحد الكتب الستة المعتمدة. توفي سنة ٢٧٣هـ.

انظر: [كشف الظنون: ١٦/٦، والأعلام: ١٤٤/٧، وتهذيب التهذيب: ٤٦٨/٩].

ابن المبارك:

هو الإمام المحدث المؤرخ الزاهد الصوفي أبو عبدالرحمٰن عبدالله بن المبارك بن واضح الحنظلي التميمي. وُلِدَ سنة ١١٨هـ. من تصانيفه: الزهد، والسنن في الفقه. توفي سنة ١٨١هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ٣٢/٣ ـ ٣٤، والأعلام: ٢٥٦/٤].

ابن المسيّب:

هو سعيد بن المسيّب المخزومي، ويكنى بأبي محمد، وُلِدَ سنة ١٠هـ في زمن خلافة عمر بن الخطاب، فحفظ القرآن، وكان من فقهاء المدينة المنورة. توفي سنة ٩٤هـ.

انظر: [الأعلام: ١٠٢/٣].

ابن المنذر:

هو محمد بن إبراهيم بن المنذر النيسابوري، أبو بكر، فقيه مجتهد من الحفاظ، كان شيخ الحرم المكي، وُلِدَ سنة ٢٤٢هـ. من مؤلفاته: كتاب الإجماع، وكتاب الإشراف في مذاهب الأشراف. توفي سنة ٣١٩هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٩٤/٥].

ابن المواز:

هو أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الإسكندري المعروف بابن المواز. من مؤلفاته: الموازية. توفي سنة ٢٦٩هـ.

انظر: [الديباج: ٢٣٢ ـ ٢٣٣].

ابن نافع الصايغ:

هو أبو محمد بن نافع عبدالله بن نافع، مولى بني مخزوم المعروف بالصايغ، روى عن مالك وتفقه به، سمع منه سحنون وكبار أتباع أصحاب مالك. توفي بالمدينة سنة ١٨٦هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٥].

ابن النجار:

هو محمد بن أحمد بن عبدالعزيز الفتوحي، تقي الدين، أبو البقاء، الشهير بابن النجار، فقيه حنبلي مصري. وُلِدَ سنة ٢٩٨هـ. له: منتهى الإرادات في جمع المقنع. مات سنة ٩٧٢هـ.

انظر: [الأعلام: ٦/٦].

ابن نجيم:

هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الشهير بابن نجيم، فقيه حنبلي. له مؤلفات عديدة منها: الأشباه والنظائر في أصول الفقه. توفي سنة ٩٧٠هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣٥٨/٨، والأعلام: ٦٤/٣].

ابن الهمام:

هو محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد بن مسعود، كمال الدين، المعروف بابن الهمام، إمام من علماء الحنفية، وُلِدَ سنة ٧٩٠هـ. من مؤلفاته: التحرير في أصول الفقه، وفتح القدير. توفي سنة ٨٦١هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٨٩/٧، والأعلام: ٢٥٥/٦].

ابن وهب:

هو أبو محمد عبدالله بن وهب بن مسلم القرشي، وُلِدَ سنة ١٢٥هـ. الإمام الجامع بين الفقه والحديث، صحب مالك ٢٠ سنة. له تآليف حسنة منها: الموطأ الكبير والموطأ الصغير. مات سنة ١٩٧هـ.

انظر: [شجرة النور الزكية: ٥٨ ـ ٥٩، والفكر السامي: ٤٤٢/١].

الكنى (أبو)

أبو إسحاق الإسفراييني:

هو إبراهيم بن محمد بن مهران، الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أحد أئمة الدين أصولاً وفروعاً. له: الجامع في أصول الدين. توفي سنة ٢١٨هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٢٠٩/٣].

أبو أمامة:

هو صدى بن عجلان بن وهب ويقال: ابن عمرو، أبو أمامة الباهلي الصحابي. روى عن النبي ﷺ وعن عمر وعثمان. توفي سنة ٨١هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣٦٨/٤ ـ ٣٦٩، وأسد الغابة: ٣٧٥/٤].

أبو بكر الأبهري:

هو محمد بن عبدالله بن محمد بن صالح، أبو بكر التميمي الأبهري، شيخ المالكية في العراق. وُلِدَ سنة ٢٨٩هـ. من مؤلفاته: كتاب الأصول. توفي سنة ٣٧٥هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٨٥/٣ ـ ٨٦، والديباج المذهب: ٣٥١].

أبو بكر الصديق:

هو عبدالله بن عثمان بن عامر، ابن أبي قحافة، كان من السباقين إلى الإسلام، وهو أول الخلفاء الراشدين. كانت له اليد العظمى في حفظ بيضة المسلمين، ومنع اختلافهم بعد وفاته ﷺ. توفي سنة ١٣هـ.

انظر: [الإصابة: ٣٣٣/٢، وأسد الغابة: ٣٩٠/٤].

أبو بكر الصيرفي:

هو محمد بن عبدالله الصيرفي، أبو بكر، أحد المتكلمين الفقهاء من الشافعية من أهل بغداد. من مؤلفاته: كتاب البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام. توفي سنة ٣٣٠هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ٤٥٨/١].

أبو ثور:

هو إبراهيم بن خالد بن أبي اليمان الكلبي البغدادي، أبو ثور، الفقيه صاحب الإمام الشافعي. له مصنفات كثيرة منها: كتاب ذكر فيه اختلاف مالك والشافعي. مات سنة ٢٤٠هـ.

انظر: [الأعلام: ٣٧/١].

أبو الجراح:

هو أبو الجراح مولى أم حبيبة، زوج النبي ﷺ، قيل: اسم الزبير، روى عن مولاته أم حبيبة وعثمان بن عفان، ذكره ابن حبان في الثقات.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٥٦/١٢].

أبو جعفر المنصور:

هو عبدالله بن علي بن العباس، أبو جعفر المنصور، ثاني خلفاء بني العباس. وُلِدَ سنة ٩٥هـ. كان عارفاً بالفقه والأدب. توفي سنة ١٥٨هـ.

انظر: [الأعلام: ١١٧/٤].

أبو الحسن الأشعري:

هو علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن أبي موسى، المكنى بأبي الحسن الأشعري. وُلِدَ سنة ٢٦٠هـ. ناصر في مؤلفاته السنّة وقمع البدعة، منها: إثبات القياس، والبرهان. توفي سنة ٣٢٤هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ٣٢٦/١، والأعلام: ٢٦٣/٤].

أبو الحسين البصري:

هو محمد بن علي الطيب، أبو الحسين البصري، أحد أئمة المعتزلة، وُلِدَ في البصرة وسكن ببغداد. له تصانيف كثيرة منها: المعتمد في الأصول وشرح الأصول الخمسة. توفي سنة ٤٣٦هـ.

انظر: [أصول الفقه: تاريخه ورجاله، ١٠٩].

أبو حنيفة:

هو إمام أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، وُلِدَ سنة ٨٠هـ بالكوفة. في عصر الدولة الأموية، نبغ الإمام أبو حنيفة في العلوم الشرعية والعربية وفي علم الكلام والجدل. له من الكتب: المخارج في الفقه. توفي سنة ١٥٠هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ١٦٣/٢، والبداية والنهاية: ١٠٧/١٠].

أبو الدرداء:

هو عويمر بن مالك، وقيل: ابن عامر، وقيل: ابن ثعلبة، أبو الدرداء المخزومي، روى عن النبي ﷺ، وعن عائشة، وعن زيد بن ثابت. توفي في خلافة عثمان على الأصح عند أهل الحديث.

انظر: [تهذيب التهذيب: ١٥٧/٨، وأسد الغابة: ٤٣٤/٤ ـ ٤٣٥].

أبو ذر:

قيل: اسمه جندب بن جنادة بن قيس بن عمرو بن مليل بن صعيد بن حرام بن عفان، وقيل: اسمه برير بن جنادة، وقيل: ابن جندب، وكان أخاً لعمرو بن عبسة السلمي لأمه. روى عن النبي ﷺ. مات بالربذة سنة ٣٢هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٩٨/١٢ ـ ٩٩، وأسد الغابة: ٤٣٦/٤ ـ ٤٣٧].

أبو زهرة:

هو محمد بن أحمد أبو زهرة، أكبر علماء الشريعة الإسلامية في عصره. وُلِدَ سنة ١٣١٦هـ. من مؤلفاته: أصول الفقه. توفي سنة ١٣٩٤هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٥/٦ ـ ٢٦].

أبو سعيد الأصطخري:

هو الحسن بن أحمد بن يزيد بن عيسى بن الفضل بن بشار بن عبدالحميد بن قبيصة بن عمرو بن عامر، وكنيته أبو سعيد، ويعرف بالأصطخري، الفقيه الشافعي الأصولي. وُلِدَ سنة ٢٤٤هـ. من مؤلفاته: كتاب الفرائض الكبير، وكتاب الشروط والوثائق. توفي سنة ٣٢٨هـ.

انظر: [شذرات الذهب: ٣١٢/٢].

أبو سعيد الخدري:

هو سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل، كان من ملازمي النبي ﷺ. توفي سنة ٧٤هـ.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٤١٦/٣، وأسد الغابة: ٤٦٧/٥ ـ ٤٦٨].

أبو عبيدة:

هو معمر بن المثنى التيمي بالولاء البصري، أبو عبيدة النحوي، من أئمة العلم بالأدب واللغة. وُلِدَ بالبصرة سنة ١١٠هـ، وكان من حفاظ الحديث. من مؤلفاته: مجاز القرآن، ونقائض جرير والفرزدق. مات سنة ٢٠٩هـ.

انظر: [الأعلام: ٢٧٢/٧].

أبو علي الطبري:

هو الحسين أبو الحسن بن القاسم، أبو علي الطبري، فقيه شافعي، أحد أئمة المحررين في الخلاف. وُلِدَ سنة ٢٦٣هـ. ألف كتاباً في الأصول وكتاباً في الجدل وغيرهما. توفي سنة ٣٥٠هـ.

انظر: [البداية والنهاية: ٢٣٨/١١، والأعلام: ٢١٠/٢].

أبو عمرو بن حفص المخزومي:

هو أبو عمرو بن حفص بن المغيرة بن عبدالله بن عمر بن مخزوم المخزومي، وهو زوج فاطمة بنت قيس، صحابي، خرج مع علي إلى اليمن لما أمّره النبي ﷺ عليها، روى عن النبي الكريم وعن ابن مسعود.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٨٩/١١].

أبو فرج:

هو عمر بن محمد بن عمرو الليثي البغدادي، المكنى بأبي الفرج، أصله من البصرة ونشأ ببغداد. من مؤلفاته: كتاب الحاوي في الفروع، وكتاب اللمع. مات سنة **٣٣١هـ**.

انظر: [الديباج المذهب: **٣٠٩**، شجرة النور الزكية: **٧٩**].

أبو القاسم الأنماطي:

هو عثمان بن سعيد بن بشار، أبو القاسم الأنماطي الأحول، حدّث عن المزني والربيع، وروى عنه أبو بكر الشافعي. توفي سنة **٢٨٨هـ**.

انظر: [شذرات الذهب: **١٩٨/٢**].

أبو مجلز:

هو أبو مجلز بن حميد البصري، روى عن أبي موسى الأشعري، والحسن بن علي، وابن عباس، كان ثقة وهو تابعي.

انظر: [تقريب التهذيب: **٥٨٦**].

أبو محذورة:

هو أبو محذورة القرشي الجمحي المكي المؤذن، له صحبة، روى عن النبي ﷺ، روى عنه ابنه عبدالملك. توفي سنة **٥٩هـ**.

انظر: [تهذيب التهذيب: **٢٤٣/١٢**، الإصابة: **١٧٥/٤**].

أبو مصعب:

هو أبو مصعب بن أبي بكر القاسم بن الحارث، فقيه أهل المدينة، روى الموطأ عن مالك، ولي قضاء المدينة والكوفة. توفي سنة **٢٤٢هـ**.

انظر: [ترتيب المدارك: **٣٤٩/٣**].

أبو مطيع:

هو أبو مطيع بن عوف الأنصاري، قيل: اسمه رفاعة، وقيل: فلان بن رفاعة، روى عن أبي سعيد الخدري في العزل، وعنه محمد بن عبدالرحمٰن بن ثوبان.

انظر: [تهذيب التهذيب: **٢٦٠/١٢**].

أبو موسى الأشعري:

هو عبدالله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب بن عامر بن كتر بن بكر من بني الأشعر من قحطان، ويكنى بأبي موسى، وهو صحابي جليل. وُلِدَ سنة ٢١ قبل الهجرة باليمن وقدم مكة عند ظهور الإسلام، له في الصحيحين ٣٥٥ حديثاً. توفي سنة ٤٤هـ.

انظر: [الأعلام: ١١٤/٤].

أبو نعيم:

هو أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني، أبو نعيم، حافظ مؤرخ، من الثقات في الحفظ والرواية. وُلِدَ سنة ٣٣٦ من مؤلفاته: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء. مات بأصبهان سنة ٤٣٠هـ.

انظر: [الأعلام: ١٥٧/١].

أبو هاشم:

هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهاب الجبائي، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها. وُلِدَ سنة ٢٤٧هـ. من كتبه: الجامع الكبير، وكتاب الاجتهاد. توفي سنة ٣٢١هـ.

انظر: [البداية والنهاية: ١٧٦/١١، والأعلام: ٧/٤].

أبو هريرة:

هو عبدالرحمٰن بن صخر الدوس الملقب بأبي هريرة، وُلِدَ سنة ٢١ق.هـ، صحابي جليل. نشأ يتيماً ضعيفاً في الجاهلية. أسلم سنة ٧هـ، وتوفي سنة ٥٩هـ.

انظر: [أسد الغابة: ١١٩/٥، الأعلام: ٣٠٨/٣].

أبو وائل:

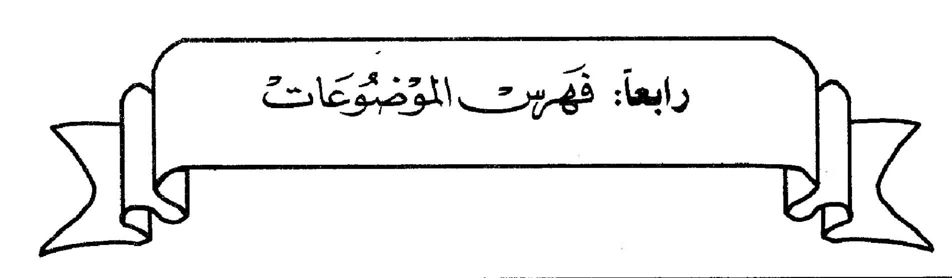
هو شقيق بن سلمة الأسدي، أبو وائل الكوفي، أدرك النبي ﷺ ولم يره. روى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، وعنه الأعمش ومنصور. أخرج له الستة.

انظر: [تهذيب التهذيب: ٣١٧/٤].

أبو يوسف:

هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري يكنى بأبي يوسف، ويلقب بالقاضي، وقاضي القضاة. وُلِدَ بالكوفة سنة ١١٣هـ. تولى القضاء زمن الخليفة المهدي. توفي سنة ١٨٢هـ.

انظر: [وفيات الأعيان: ٣٠٣/٢، الأعلام: ١٩٣/٨].



رابعاً: فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

